

Taivas maan päällä?

Kristillisen maailmankuvan ja utopismin kohtaaminen H.G. Wellsin teoksissa
When the Sleeper Wakes ja A Modern Utopia

Stefan Holm

Maisterintutkielma

Taiteiden tutkimuksen maisteriohjelma

Humanistinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

Marraskuu 2020

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Koulutusohjelma – Utbildningsprogram – Degree Programme Taiteiden tutkimuksen maisteriohjelma	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Yleinen kirjallisuustiede			
Tekijä – Författare – Author Stefan Holm			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Taivas maan päällä? – Kristillisen maailmankuvan ja utopismin kohtaaminen H.G. Wellsin teoksissa <i>When the Sleeper Wakes</i> ja <i>A Modern Utopia</i>			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu-tutkielma	Aika – Datum – Month and year Marraskuu 2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 59	
<p>Tiivistelmä – Referat – Abstract</p> <p>Utopia-ideologiat ja utopiakirjallisuus ovat kulkeneet historiassa käsikädessä. Yleisesti ajatellaan, että erilaisia utopioita on esiintynyt kaikkina aikoina kaikissa kulttuureissa. Tutkimukseni osoittaa kuitenkin, että utopismi on länsimaisen kristillisen kulttuurin tuotos ja sen alku voidaan ajoittaa Thomas Moren teokseen <i>Utopia</i> vuodelta 1517.</p> <p>Suurin osa klassisista utopioista onkin kristittyjen kirjailijoiden käsialaa. Myöhempien utopia-ideologioiden viha kristinuskoa kohtaan on kuitenkin vaikuttanut myös utopiakirjallisuuteen. Tutkimukseni selvittää, missä määrin kristillisen maailmankuvan ja utopismin suhde on tästä huolimatta nähtävissä modernin utopiakirjallisuuden uranuurtajan, H.G. Wellsin, tuotannossa. Keskityn hänen tuotantonsa ääripäihin dystooppiseen teokseen <i>When the Sleeper Wakes</i> (1899) ja utooppiseen <i>A Modern Utopiaan</i> (1905).</p> <p>Wells suhtautui kielteisesti kristinuskoon, mutta näki uskonnon yhteiskunnalle välttämättömäksi. Tämän näkyy myös hänen mainituissa teoksissaan. Tarkastelen teosten maailmankuvaa ja sen suhdetta kristilliseen maailmankatsomukseen hyödyntäen Ninian Smartin teoriaa uskonnon seitsemästä ulottuvuudesta. Tutkimus osoittaa, että uskonnolliset elementit ovat vahvasti läsnä kummassakin teoksessa.</p> <p><i>When the Sleeper Wakes</i> pyrkii osoittamaan, minkälainen yhteiskunnasta tulee, kun se edistyy materiaalisesti, mutta taantuu moraalisesti. Teos paikantaa moraalisen rappion perimmäisen syyksi perinteisen uskonnon häviämisen. <i>A Modern Utopia</i> osoittaa puolestaan yhteiskunnan ihannetilanteen, joka nojaa niin ikään hallitsijaluokan ”nykyaikaiseen uskontoon”. Tutkimukseni osoittaa kristinuskon ja tämän uuden uskonnon välillä paljon yhteistä pinta-alaa, mutta myös tärkeitä eroja. Osoitan myös mainittujen teosten vaikutuksen niitä seuranneeseen utopiakirjallisuuteen ja esitän jatkotutkimusta varten hypoteesin sille, miksi positiivinen utopia vaikuttaa hävinneen.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords H.G. Wells, Utopismi, kristinuskko			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Taiteiden tutkimus			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Esipuhe

Tämä Pro gradu- tutkielma asettaa pisteen kymmenen vuotta kestäneille yliopisto-opinnoilleni. Sen kirjoitusprosessi olikin monessa mielessä samankaltainen kuin yliopistotaipaleeni: se venähti, sisälsi monta mutkaa matkassa ja aihekin vaihtui puolimatassa, mutta lopulta sain sen valmiiksi. Kiitän yliopiston henkilökuntaa, erityisesti opinto-ohjaajia ja graduohjaajani Heta Pyrhöstä kärsivällisyydestä kanssani.

Utopia- ja dystopiakirjallisuus ovat kiinnostaneet jo siitä alkaen, kun tutustuin niihin pääsykoekirjasta. Sen koomin ne eivät ole jättäneet minua rauhaan ja sillä polulla olen yhä. Pääsyy tähän lienee se, että kristillisestä vakaumuksestani huolimatta olen elämässäni pohtinut jos jonkinlaisen utopiaideologioiden mahdollisuutta.

Toisaalta olen oman kokemukseni perusteella ollut huomaavinani, että utopiaideologiat ja uskonto astuvat helposti toistensa varpaille. On vaikea pitää kiinni molemmista asettamatta toista toisen muottiin. Utopia ottaa helposti sen paikan, joka kuuluisi Jumalalle tai päinvastoin. Sittenmin olen itse niin luopunut utopismista, mutta akateeminen kiinnostus siihen on säilynyt. Tämä tausta selittää aihevalintaani.

Kulunut kymmenen vuotta on vajaa kolmasosa elämästäni. Se on sisältänyt melkein kaikki tärkeimmät elämäntapahtumani. On haikeaa, mutta myös astua eteenpäin ja aloittaa uusi elämänvaihe.

Kiitän perhettäni ja ystäviäni kaikesta tuestanne. Olette ollut korvaamattomana tukenani koko tämän matkan.

Stefan Holm
Espoossa
20.11.2020

Sisällys

Esipuhe	2
1. Johdanto	4
2.1 Utopia ja utopismi	9
2.2 Utopismin kristilliset juuret?	14
3.1 H.G. Wells utopistina	20
3.2 Kohti maailmanvallankumousta ja maailmanvaltiota	23
3.3 Uskonnon asema Wellsin ajattelussa	29
4.1 When the Sleeper Wakes	32
4.2 Yhteisön maailmankuva	34
4.3 Graham kristushahmona	36
4.4 Yhteydet muihin teoksiin	39
5.1 A Modern Utopia	42
5.2 Nykyaikaisen utopian yhteiskuntana	44
5.3 Samurai ja heidän uskontonsa	48
5.4 Yhteydet muihin teoksiin	52
6. Yhteenveto	54
7. Lähteet	56

1. Johdanto

Ihmiselämän yksi keskeisiä tragedioita on epätäydellisyyden hyväksyminen. Kasvaessamme lapsesta aikuiseksi joudumme ennen pitkää hyväksymään, että elämään kuuluu kärsimystä ja surua. Mikään maailmankuva tai ideologia ei ole vapaa kärsimyksen ongelmasta, jota kristillisessä ajattelussa kutsutaan *teodikean ongelmaksi* (kreik. *theos*: jumala, *dike*: oikeudenmukaisuus). Siihen on inhimillisen historian saatossa pyritty reagoimaan kahdella tavalla. Ensinnäkin kärsimystä on pyritty selittämään erilaisin uskonnollisin ja filosofisin perustein. Toisekseen kärsimystä on pyritty vähentämään. Tämä on käynyt parantamalla elinolosuhteita tai ihmistä itseään.

Muutokset elinolosuhteisiin saattavat olla pientä arkista hienosäätöä tai suuren mittakaavan yhteiskunnallisia mullistuksia. Jälkimmäinen vaihtoehto vaatii suurempaa abstraktia ajattelua ja lähenee siten edellä mainittua uskonnollista tai filosofista lähestymistapaa. Suuriakin muutoksia voidaan toki esittää ilman erityistä ideologiaa, mutta yleensä ne ennemmin tai myöhemmin lähestyvät aluetta, jota kutsutaan *utopismiksi*. Utopismilla on terminä paljon historiallista painolastia, minkä vuoksi harva haluaa identifioida itseään utopistiksi. Joka tapauksessa utopisti on henkilö, joka luo utopioita – kuvitteellisia tai konkreettisia¹. Utopismissa on kyse moniulotteisesta ilmiöstä, jolla on lukuisia ilmenemismuotoja.

Koska utopian ytimessä tuntuu olevan ihmisyyteen perustavanlaatuisesti liittyviä kysymyksiä, on varsin yleinen oletus, että niitä esiintyisi kaikissa kulttuureissa. Monissa niistä kiistämättä esiintyykin tarinoita, joilla on vähintään yhteistä pinta-alaa utopian kanssa. Englantilainen sosiologi Krishnan Kumar on kuitenkin esittänyt teorian, jonka mukaan varsinaista utopismin traditiota ei esiinny länsimaiden ulkopuolella. Kumarin mukaan utopismi on ilmiö, jolla on juuret antiikin klassisessa- sekä Euroopan myöhemmässä kristillisessä kulttuurissa (Kumar, 1987, 2 – 3). Toisin kuin monet muut utopismin tutkijat, hän on sitä mieltä, että varsinainen utopismin traditio muotoutui vasta renessanssin ajan Euroopassa. Sen syntyhetki voidaan paikantaa vuoteen 1516, jolloin englantilainen poliitikko ja kirjailija Thomas More julkaisi teoksensa *Utopia*. Hän arvelee, että juuri kristinusko saattoi olla syy, miksi utopia syntyi länsimaissa ja juuri sellaisena kuin sen tunnettiin (Kumar, 1991, 33 – 36). Väite tuntuu uskottavalta, sillä Thomas More oli vakaumusellinen katolinen – jopa siinä määrin, että hän kärsi marttyyrikuoleman, jonka vuoksi Paavi Pius XI (1857 – 1939) kanonisoi hänet pyhimykseksi vuonna 1935.

¹ Avaan utopiaa, utopismia ja niiden lähikäsitteitä tarkemmin seuraavassa luvussa.

Toisaalta ajatus katolisesta pyhimyksestä utopismin isänä herättää joitakin kysymyksiä, sillä utopistisia ideologioita on totuttu pitämään kristinuskon piirissä kerettiläisinä. Esimerkiksi katolinen filosofi Thomas Molnar kirjoittanut aiheesta kokonaisen teoksen nimeltä *Utopia, the Perennial Heresy* (1967). Utopismin piiriin kuuluvat myös kommunismin kaltaiset ideologiat, jotka suhtautuivat puolestaan kristinuskoon (ja muihinkin uskontoihin) hyvin kielteisesti. Onhan ilmaus uskonnosta oopiumina kansalle yksi kommunismin perustajana pidetyn saksalaisen yhteiskuntateoreetikon Karl Marxin (1818 – 1883) tunnetuimpia lausahduksia. Marx piti kristinuskoa taantumuksellisenä ilmiönä, jolla työlaismassat pidettiin valtaapitävän luokan ruodussa. Marxin toveri Friedrich Engles sekä myöhemmin myös Lenin ja Stalin jakoivat saman suorastaan vihamielisen suhtautumisen kristinuskoa kohtaan.

Kristinuskon ja utopiaideologioiden kyvyttömyydessä istua saman pöydän ääreen ei ollut kyse vain muutaman ajattelijan henkilökohtaisesta mielipiteestä. On myös esitetty, että modernit utopiaideologiat kuten kommunismi ja nationalismi² ovat eräänlaisia sekulaareja korvikeuskontoja. Ne toteuttavat uskonnon funktiota täyttämällä ihmisen tarpeen palvella ja olla osa jotakin itseään suurempaa (Nationalismista esimerkiksi ks. Benedict Anderson – *Imagined communities – Reflections on the Origins and spread of Nationalism*, 1983). Ei liene sattumaa, että monet niistä syntyivät juuri aikana, jolloin järjestäytyneen uskonnon – edelleen erityisesti kristinuskon - ajateltiin saaneen viimeinen kuolinisku teollisen vallankumouksen ja darwinistisen evoluutioteorian myötä. Tukea ajatukselle löytyy myös monien marxilaisten ajattelijoiden kirjoituksista, kuten Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), Georgy Plekhanov (1856 – 1918) ja Karl Marx itse. Heidän mukaansa kommunistisen vallankumouksen ei tullut niinkään hävittää uskontoa vaan syrjäyttää ne tuottamalla vastaavia pyhyiden tuntemuksia (Gregor, 2012, 97 – 98). Victoria Smolkinin mukaan tämä ajatus yritettiin saattaa täytäntöön Neuvostoliitossa muokkaamalla *historiallisesta materialismista* eräänlainen sekulaari valtiouskonto. (Smolkin, 2018) Niin ikään Hitlerin pitkän tähtäimen suunnitelmana kerrotaan olleen korvata kristinuskon natsi-ideologian kanssa paremmin yhteensopivalla uudella uskonnolla.

Näkemyksen uskonnon valjastamisesta utopismin palvelukseen tieteiskirjallisuuden isänä jakoi myös 1800-luvun lopun merkittävimpanä utopiakirjailijana pidetty Herbert George Wells (1866 – 1946). Wells oli vankkumaton utopisti ja piti itseään myös sosialistina, vaikkakaan ei marxilaisena. Hän kirjoitti tieteiskirjallisuuden ohella monia teoksia, joissa luonnehti pohjapiirrosta haaveilemalleen

²Nationalismi ei ole yhtä selkeästi utopistinen ideologia kuin kommunismi, mutta on todistettavasti taipunut myös tällaiseen käyttöön.

”uudelle maailmanjärjestykselle” (*new world order*³). Hänen suunnitelmissaan maailmassa olisi yksi ainoa maailmanvaltio, jota hallitsisi valistunut eliitti. Uudessa maailmassa myös nykyaikainen uskonto oli korvattava uudella ”maailmanuskonnolla”. Hän katsoi, että hänen oman aikansa uskonnot olivat vanhentuneita eivätkä siten täyttäneet modernin ajan tarpeita. Toisaalta ihmisillä on luontainen tarve alistua itseään suuremmille päämäärille ja uskonto vastasi tähän tarpeeseen. Wellsin mukaan myös uusi ”objektiivinen ja illuusioton” uskonto tulisi vaatimaan yksilön alistumista suuremman alle. Uusi uskonto ei kuitenkaan keskittyisi tuonpuoleiseen eikä yliluonnolliseen vaan painottaisi yksilön velvollisuuksia yhteisöään kohtaan. (Wells, 1928, luku 7). Edellä mainittuja pyrkimyksiä voidaan pitää jo itsessään utopistisena.

Wellsin näkemys uskonnosta muistuttaa kiinnostavalla tavalla ranskalaisen valitusajattelijan Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) teoriaa kansalaisuskonnosta. Rousseau oli myös radikaali vallankumouksellinen ja täten utopisti. Károly Pintér esseessään *Civil Religion as Utopian Ideology: A Case Study of H.G. Wells* (2017), että ajatuksella voi nähdä olevan juurensa jo Thomas Moren *Utopian* kuningas Utopuksen ajatuksissa sekä Platonin *Valtiossa*.

On huomionarvoista, että lähes kaikilla utopisteilla on ollut voimakkaita näkemyksiä uskonnosta. Samaa voi sanoa uskonnollisten auktoriteettien asenteista utopismia kohtaan. Mikäli Krishan Kumar on oikeassa, utopismin sai alkunsa kirjallisena genrenä Thomas Moren kynästä. Utopia-ideologiat ja kirjallinen utopia ovat sittemmin kehittyneet käsikädessä, kuten edellä mainittu H.G. Wellsin esimerkki osoittaa. Wells onkin merkittävä rajapyykki utopiakirjallisuuden suhteen sillä häntä voi pitää myös modernin tieteiskirjallisuuden (*science fiction*) ja dystopiaromaanin isänä. On jopa sanottu, että ilman Wellsiä koko anti-utopiaa ei olisi syntynyt siinä muodossa kuin sen nyt tunnemme. George Orwell väittää, että jopa ihmisten mielet ja täten koko fyysisen maailmankin näyttäisivät erilaiselta ilman Wellsiä (Orwell 1968, 143). Hänen tuotannostaan näkee, miten saman henkilön tuotanto voi olla paikoin läpikotaisen utooppinen ja toisaalta dystooppinen. Sargentin mukaan utopiakirjallisuuden suuntauksia Wellsin jälkeen on tutkittu vielä vähän (1976, 279). Tämä motivoi myös omaa tutkimustani, sillä pyrin kartoittamaan Wellsin tuotannon yhteyksiä edeltäjiinsä ja seuraajiinsa.

H.G. Wells oli utopiakirjailijana poikkeuksellinen, koska hän kirjoitti sekä utopiaa, dystopiaa ja niiden välimaastoon sijoittuvia teoksia. Hänen fiktiiviselle tuotannolle on ominaista eräänlainen kokeellisuus, sillä hän pyrki vakavissaan ennustamaan tulevaa sekä vaikuttamaan siihen. Hänen

³Termiä näkee nykyään käytettävän enimmäkseen osana villejä salaliittoteorioita, jonka mukaan maailman eliitti pyrkii hävittämään kansakunnat ja rakentamaan yhden maailmanvaltion. Vastuussa suunnitelmasta ovat milloin vapaamuurarit, illuminati-järjestö tai juutalaiset. Teorioiden yhteys Wellsin suunnitelmiin on minulle tuntematon.

tuotantonsa eräänlaisina ääripäinä voidaan pitää teoksia *When the Sleeper Awakes*⁴ (1899) ja *A Modern Utopia*⁵ (1899). Ensin mainittua pidetään hänen tuotantonsa ensimmäisenä yrityksen ennustaa tulevaa (Linkoranta, 1907, 12). Monet teoksen ajatukset jalostuivatkin hänen myöhempään tuotantoonsa. Teos on myös kenties ensimmäinen moderni dystopiaromaani. *AMU* on puolestaan Wellsin näkemys siitä, millainen olisi ”nykyaikainen utopia”. Teos on erikoinen sekoitus romaania ja esseekokoelmaa, minkä vuoksi sitä on luonnehdittu postmoderniksi teokseksi. Kuten teoksen nimikin osoittaa, se pyrkii erottautumaan aiemmista klassisista utopioista, joihin sillä on samaan aikaan kriittinen mutta kunnioittava suhtautuminen.

Wellsin vankkumaton asema modernin kirjallisuuden kaanonissa sekä yhteiskunnallisena ajattelijana, tekevät hänen tulevaisuuden ennustuksistaan erityisen kiinnostavia. Wellsin ennustusten tarkkuus on saanutkin jotkut nostamaan hänet puolivakavissaan eräänlaisen sekulaarin profeetan asemaan. Voinemme siis varovasti olettaa, että Wellsin kirjoituksilla on ollut vaikutusta jopa fiktion ulkopuolisen maailman kehitykseen. Tämän vuoksi on kiinnostavaa verrata Wellsin teosten *WTSW* ja *AMU* – dystooppisen ja utooppisen vision – suhdetta toisiinsa. Erot aineellisessa maailmassa ja yhteiskuntajärjestyksessä ovat melko ilmiselviä; ne selviävät lukemalla teokset pintapuolisesti. Utopia edellyttää kuitenkin aina myöskin muutoksia yhteisön henkisessä kulttuurissa, arvoissa ja uskomuksissa. Tässä tutkimuksessa olemme kiinnostuneita siitä, minkälaisia muutoksia Wells ennustaa tai edellyttää teostensa kansalaisten mieliltä. Päästäksemme riittävän syvälle, pureudumme siihen, jota on usein kutsuttu kulttuurin ytimeksi – uskontoon.

Mikäli toteamme, että kristillinen maailmankuva on vaikuttanut utopismin syntyyn, voimme olettaa, että se näkyy tavalla tai toisella myös mainituissa H.G. Wellsin teoksissa. Wells kirjoitti teoksena 1800- ja 1900- lukujen taitteen englannissa, joka oli vielä verrattain voimakkaan kristillinen, vaikkakin kiihtyvään tahtiin maallistuva. Utopia ja dystopia ovat yleensä ainakin jossain määrin reaktiota kirjottamisajankohdan olosuhteisiin ja merkityksellisiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin, mikä puoltaa osaltaan olettamusta, että kristillisen maailmankuvan ja/tai siitä käytävä keskustelu on mitä todennäköisemmin nähtävissä teoksissa. Pyrinkin tässä tutkimuksessa erittelemään *WTSW*:ssa ja *AMU*:ssa ilmeneviä maailmankatsomuksia ja vertaamaan niitä kristilliseen maailmankuvaan. Tarkoitukseni on analysoida, miten teosten maailmankuvat sekä kristillinen maailmankuva poikkeavat ja toisaalta kohtaavat toisensa.

⁴ Tästä eteenpäin *WTSW*

⁵ Tästä eteenpäin *AMU*

Hypoteesini on, että kristillisellä maailmankuvalla ja Wellsin utopismilla on paljon yhteistä pinta-alaa, mutta myös merkittäviä poikkeamia, jotka johtuvat Wellsin muista ideologisista vakaumuksista. Kristinusko on kuitenkin niin syvästi juurtunut länsimaiseen ajatteluun, että edes maallistuneen henkilön ajattelu ei voi täysin paeta sitä. Uskoakseni käsittelemissämme teoksissa on nähtävissä merkittävää kristillistä muotokieltä, joka osaltaan näkyy myös teosten edeltäjissä ja seuraajissa. Toisaalta kristillisen kielen tietoisesta(kin) lainaamisesta huolimatta ne poikennevat perimmäisiltä metafyysisiltä olettamiltaan kristillisestä maailmankatsomuksesta. Tällä tavoin ne mahdollisesti ennakoivat tulevaa jälkikristillistä aikakautta.

Ennen edellä mainittujen teosten analysointia, minun on kuitenkin tarkasteltava väitettä kristinuskon vaikutuksesta utopismin syntyyn. Hyödynnän tässä Krishnan Kumarin teoksia *Utopianism* (1991) sekä *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times* (1987). Arvioin kumarin näkemystä utopismista länsimaisena ilmiönä Lyman Sargentin päinvastaisten argumenttien valossa. Lisäksi pohdin utopismin syntyä pohjautuen amerikkalaisen sosiologi Rodney Starkin näkemykseen kristinuskon vaikutuksesta länsimaiseen kulttuuriin teoksessaan *Victory of Reason – How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (2006).

Koska uskonto eikä edes kristinusko ole yksiselitteinen ilmiö, on tarpeen selventää, mihin keskityn puhuessani uskonnosta. Kristinuskoksi määrittelemme kaikki sellaiset suuntaukset, jotka allekirjoittavat yhden tai useamman kolmesta ekumeenisista uskontunnustuksesta⁶. Eritellessämme uskonnon eri elementtejä, hyödynnämme uskontotieteiden isänä pidetty Ninian Smartin (1927 – 2001) laatimaa jaottelua uskonnon seitsemästä ulottuvuudesta:

1. Käytännön ja rituaalien ulottuvuus
2. kokemuksen ja tunteen ulottuvuus
3. kertomuksen ja myyttien ulottuvuus
4. opin ja filosofian ulottuvuus
5. etiikan ja säädösten ulottuvuus
6. yhteisöjen ja instituutioiden ulottuvuus
7. materiaallinen ulottuvuus. (Smart 1989/98, 14 – 23)

Aiheemme kannalta on huomionarvoista, että myös Ninian Smartin mukaan sekulaarit ideologiat kuten nationalismi ja kommunismi jakavat uskonnon kanssa useita näistä elementeistä. Hänen

⁶ Apostolinen uskontunnustus, Nikean uskontunnustus ja Athanasioksen uskontunnustus

mukaansa ne pelaavat ”samalla sarjatasolla” ja kilpailevat maailmanselitysjärjestelminä keskenään. (emt. 24 – 29)

Tässä tutkielmassa olemme erityisen kiinnostuneita opin ja filosofian ulottuvuudesta ja siitä kuinka paljon utopistisille ideologioilla ja utopiakirjallisuudella on niiden kanssa yhteistä pinta-alaa. Opin ja filosofian voitaneen katsoa olevan myös kaikkien maailmankatsomusten ydinaluetta, joten jos voimme todeta utopismin olevan länsimainen ilmiö ja täten kristinuskon vaikutuspiirissä syntynyt, voimme havaita sen myös utopismin opillisista ja filosofisista sisällöistä. Toisaalta myös kokemuksen ja tunteen ulottuvuuden voidaan odottaa korostuvan utopismissa. Smartin mukaan tällä voidaan tarkoittaa ”pyhän kunnioitusta, saavutettua mielenrauhaa, ihmisessä heräävää sisäistä voimaa, loistavan tyhjyyden kokemusta, ylitsevuotavaa rakkautta, toivon heräämistä, kiitollisuutta osaksi tulleesta armosta jne.” (emt. 15). Lähes kaikkien edellä mainittujen on helppo kuvitella heräävän myös maanpäällisten onneloiden kuvauksista.

H.G. Wells oli kiistatta utopisti. Tämä näkyi selvästi hänen kaunokirjallisessa tuotannossaan sekä taidetta ja yhteiskuntaa käsittelevissä teksteissään. Utopismi ei tosin ole sen yksiselitteisempi ilmiö kuin uskontokaan. Tämän vuoksi perehdymme seuraavassa luvussa siihen, mitä on utopia ja utopismi.

2.1 Utopia ja utopismi

Sanan ”utopia” isä on englantilainen kirjailija, poliitikko ja pyhimys sir Thomas More. Se esiintyi ensimmäisen kerran hänen teoksessaan *Libellus vere aureus nec minus salutarit quam festivus de optima reip[ublicae] statu, deq[ue] noua Insula Vtopia*⁷, eli tuttavallisemmin *Utopia* (1516). Kyseessä on uudissana, jossa yhdistyivät kreikan kieltoa tarkoittavan sanan ”ou” etuliike ”u” sekä paikkaa tarkoittava ”topos” (Sarget, 2010, 2-3). ”la” on puolestaan latinan nominijohdin (Kotimaisten kielten keskus, 2020). Utopia on siis sananmukaisesti ”paikka, jota ei ole”.

Moren teos kuvaili kuvitteellista Utopian saarivaltiota, jossa vallitsi kirjoittamisajankohdan englannista merkittävästi poikkeava yhteiskunnallinen järjestys. Saarella ei esimerkiksi tunneta yksityisomistusta tai rahaa. Utopiassa ei ole myöskään yksinvaltiutta, kuten Moren ajan englannissa, vaan saaren kaupunkivaltioita johtavat kaupunginvanhin yhteistyössä vuosittain vaihtuvan senaatin kanssa. Yhteisomistus on viety niin pitkälle, että saaren asukkaat vaihtavat asuntoja 10 vuoden välein ja jopa aterioivat keskenään suurissa halleissa. Lisäksi utopialaisilla tuotetaan vain hillitty määrä

⁷ Vapaasti käännettynä: ”Yhtä lailla hyödyllinen kuin viihdyttävä utopian kultainen käsikirja; ihannevaltiosta ja uudesta saaresta nimeltä Utopia”. Käännös omani.

työtä, jonka vuoksi heillä on paljon aikaa esimerkiksi opiskeluun, jota pidetäänkin suuressa arvossa. (Itkonen-Kaila 1972/91, 14 - 15)

Monen Moren aikalaisen lienee ollut vaikea oivaltaa, että kirjailija kujeili hänen kustannuksellaan eikä sepustettua saarivaltiolta ollut oikeasti olemassakaan. Toisaalta oppinut lukija saattoi päätellä tämän paitsi teoksen nimestä myös siitä, että Utopian matkakuvauksella on asetettu Raphael Hythloday nimisen merimiehen suuhun. Merimiesten tarinoihin on suhtauduttu kenties aiemminkin varauksella, mutta etenkin siihen on aihetta, jos hänen sukunimensä, Hythloday, joka tarkoittaa ”pötypuhetta” tai ”perättömien puhujaa” (distributor or nonsense) (Kumar 1991, 2). Raphaelin etunimen on katsottu viittaavan myös arkkienkeli Rafaeliin, joka esiintyy Vanhan testamentin apogryfikirjoihin kuuluvassa *Tobitin kirjassa*. (Davis, 2010, 29).

Selvien fiktiivisyyttä osoittavien vihjeiden lisäksi Utopia sisältää myös runsaasti yrityksiä verhota tätä, kuten esimerkiksi oikeita henkilöitä. Heistä eniten on esillä Moren ystävä Pieter Gilles, jonka kanssa hän väitetysti tapaa tarinankertoja Hythlodayn. Myöhemmin More kirjoitti Gillesille jopa kirjeen, jossa pyysi tätä kysymään Hythlodaylta Utopian sijaintia, heillä kun ”ei juolahtanut mieleen kysyä eikä hänellä liioin sanoa, missä päin Uutta maailmaa Utopia sijaitsee” (More 1972/91, 172).

Siitä, mitä More halusi teoksellaan sanoa, ei ole täyttä varmuutta. Tulkinnallinen vaikeus koskee lähinnä kirjan toista osaa, jossa Utopiaa kuvaillaan. Ensimmäinen osa koostuu yleisestä yhteiskunnallisesta keskustelusta, joka on melko avointa kritiikkiä Henrik VIII:n Englantia kohtaan. Keskusteluissa puidaan Englannin oloja, joita määrittelevät köyhyys, rikollisuus ja toistuvat sodat. Hythlodays on yhtä vakuuttunut siitä, että tietäisi miten asiat voisi järjestää paremmin kuin myös siitä, että kukaan kuningas ei kuuntelisi hänen neuvojaan. Utopiaa käsittele osuus ollut tutkijoille huomattavasti vaikeammin tulkittavissa. Sitä, tarkoittiko More Utopian yhteiskuntajärjestyksen vakavasti otettavaksi malliksi, on avoin kysymys. Katolisen kirkon mielestä vastaus on tietenkin kielteinen, sillä suuri osa Utopian käytänteistä on kirkon opin vastaisia. Lisäksi katolinen kirkko tuomitsee utopismin kerettiläisyytenä, joka sopii huonosti yhteen Moren pyhimyaseman kanssa. Monien muiden mielestä More oli kuitenkin aikaansa edellä oleva radikaali, jopa kommunisti. Myöhemmät kommunistit ovatkin pitäneet Morea korkeassa arvossa (Itkonen-Kaila 1991, 18).

Tulkintaa mutkistaa se, että lyöttäytyttyään myöhemmin osaksi vastareformaatiota, More saarnasi monessa asiassa täysin päinvastaista kuin hänen Utopiansa antaisi ymmärtää. Hän esimerkiksi suhtautui harhaoppisina pitämiinsä henkilöihin hyvin kielteisesti, vaikka hänen Utopiassaan vallitsi uskonnonvapaus⁸. Lisäksi hän tuomitsi Martti Lutherin avioliiton, vaikka Utopiassa papit saivat olla

⁸ Tämä ei tosin koskenut ateisteja.

naimisissa (Itkonen-Kaila 1991, 18). On myös mahdollista, että Utopia on vain älyllistä hupailua ilman sen syvempää tarkoitusta.

Teoksen monista mahdollisista tulkinnoista huolimatta – tai kenties juuri niiden takia – Utopia vakiinnutti paikkansa länsimaisen kirjallisuuden kaanonissa. Teoksen nimi vakiintui myös sittemmin käsitteeksi, jonka käyttö on toisinaan yhtä monimielistä kuin Moren teoksen tulkinnat. Arkikäytössä utopialla tarkoitetaan yleensä hyvää aikaa, paikkaa tai tilaa, joka eroaa selvästi nykyisistä oloista. Yleensä siihen liitetään myös oletama esitetyn skenaarion epärealistisuudesta ellei jopa suoranaista mahdottomuudesta. Tämän vuoksi sen käytöllä on usein myös sarkastinen tai ivallinen sävy.

Utopia ei tarkoita kuitenkaan enää pelkkää ”paikkaa, jota ei ole” vaan myös se edustaa kokonaista ajattelutapaa. Utopioiden, eli kuvitteellisten yhteisöjen ja paikkojen, maalailussa on kyse *utopismista*. Utopismilla on ollut historian saatossa monia ilmenemismuotoja aina sanallisesta ja kirjallisesta ilmaisusta konkreettisiin yhteiskuntakokeiluihin. Kuten Moren Utopia, ne ovat niittäneet monenlaista satoa ja sadon laadusta on ollut monenlaista tulkintaa. Lyman Sargentin mukaan utopismi tarkoittaakin yhteisöllistä kuvittelua (social dreaming), joka kattaa yhtä lailla positiiviset haavekuvat kuin pelotkin. Kuvitelma voi siis olla hyvä tai huono, mutta sen täytyy poiketa jollain olennaisella tavalla omasta yhteiskunnastamme tai ajastamme. (Sargent 2010, 5)

Utopismissa on kyse siis melko laajasta ilmiöstä. Artikkelissan *Three Faces of Utopianism Revisited* Sargent jakaakin utopismin kolmeen kenttään: utopiakirjallisuus, utopiyhteisöt (communitarism) sekä utopistinen yhteiskuntateoria (utopian social theory). Utopiakirjallisuus puolestaan jakautuu edelleen kehollisaistillisiin utopioihin (body utopias or utopias of sensual gratification) ja kaupunkiutopiat (the utopia of human contrivance or city utopias)⁹. (Sargent, 1994, 4)

Kehollisaistillinen utopia tarkoittaa paikkaa, jonka keskiössä on aistillisuus ja fyysisen tuskan puute. Utopia täyttää asukkaidensa tarpeet toiveet, oli sitten kyse nälästä, janosta tai seksuaalisista tarpeista. Tyypiesimerkki kehollisaistillisesta utopiasta on *Raamatun* Eedenin puutarha tai muu myyttinen kulta-aika. Yleisesti oletetaan, että tällaisia luomis- ja kulta-ajan myyttejä löytyy kaikista kulttuureista. Näissä ihmisen kohtalo on vielä jumalien, kohtalon, luonnon tai muun ihmistä ”suuremman voiman” käsissä. Sargentin mukaan utopiat kehittyivät hiljalleen kohti ihmisen omassa hallinnassa olevia skenaarioita. Välietappeina oli utopioiden siirtäminen tulevaisuuteen, kuten Vergiliuksen teoksessa *Paimenlauluja* (42-39 eKr) tai vaativaa siirtymäriittiä edellyttävä

⁹ Suomennokset ovat omiani.

keskiaikainen Cockaigne-myytti sekä väliaikaisen maallisen utopian synnyttävät karnevaalit kuten Saturnalia-juhla tai Narrien juhla (the Feast of The Fools). (Sargent 1994, 10)

Kaupunkiutopiat ovat puolestaan ihmisen suunnittelemaa yhteiskuntaa kuten Platonin *Valtio* (*Politeia*, 370-luku eKr) tai jo edellä mainittu Moren *Utopia*. Kaupunkiutopioihin lukeutuvat myös tunnetuimmat dystopiaromaanit, kuten myös H.G. Wellsin WTSW George Orwellin *Nineteen-Eighty Four* (1949) sekä Aldous Huxleyn *Brave New World* (1932). Kaupunkiutopioille on ominaista, että ihminen ei ole niissä enää riippuvainen Jumalasta tai jumalista vaan yhteisöt nojautuvat ihmisen suunnitteluun. Kaupunkiutopiat alkoivat 1900-luvulla tultaessa elää uutta kukoistuskauttaan. Tämä johtui mitä ilmeisemmin siitä, että tosielämän yhteiskuntakokeilut, kuten Neuvostoliitto ja Natsi-Saksa kylvivät kyseenalaista hedelmää. Sargent huomauttaakin, että edellä mainittujen miellejohdteiden takia hän vierastaa sanan ”suunnittelu” käyttöä utopiasta puhuessaan.

Utopiayhteisön Sargent määrittää yhteisöksi, jossa asuu viisi tai useampi aikuista perheineen. Aikuisten on tultava useammasta kuin yhdestä ydinperheestä. Lisäksi yhteisön on jaettava keskenään yhteinen projekti, arvot, päämäärä tai visio. Utopiayhteisöksi kelpaavat siis erilaiset kommuunit, poliittiset ja uskonnolliset yhteisöt, mutta eivät kuitenkaan esimerkiksi alkuperäiskansojen heimoyhteisöt. Tällaisen yhteisön määrittelemisen haasteena on yleensä niiden lyhyt ikä sekä se, että edellä mainittu vaatimus yhteisön koosta sulkee monet pienemmät yhteisöt pois. (Sargent 1994, 14)

Utopistisella yhteiskuntateorialla tarkoitetaan kommunismin, fasismin tai kansallissosialismin kaltaisia teorioita, joiden avulla pyritään luomana maanpäällinen onnena. Niiden arkkityyppinä voitaneen pitää Karl Marxin ja Friedrich Engelsin *Kommunistisen puolueen manifestia* (*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848). Kyseiset preussilaiset yhteiskuntafilosofit loivat pohjaa kokonaisuudelle utopistisen ajattelun koulukunnalle, joka jakautui edelleen moniin keskenään kilpaileviin haaroihin. Suurin osa sosialismin suuntauksista luokitellaan nykyään melko varauksella utopistisiksi ideologioiksi, vaikka teoksessaan *Sosialismin kehitys utopiasta tieteenä* (*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882) Engels alleviivaa, että hänen ja Marxin ajattelu edustaa *tieteellistä* eikä utopistista sosialismia. Syynä lienee yleinen käsitys utopismista epärealistisena ja toteuttamiskelvottomana haaveiluna. Sosialismi sai pian seurakseen myös kansallissosialismin ja fasismin, vaikka niiden luokittelu utopistisiksi saattaakin nykyaikana saada monien kulmat kohoamaan. Mutta pidimme niistä tai emme, ne edustavat myös omanlaistaan yhteisöllistä kuvittelua.

Tässä vaiheessa lienee selvää, että utopia ei ole itsessään käsitteenä positiivinen eikä negatiivinen. Se on kattokäsite, joka kattaa alleen monenlaisia yhteisöllisiä skenaarioita. Sargentin reunaehtona on,

että niiden tulee olla kuvitteellisia ja yksityiskohtaisesti kuvattuja. Hän huomauttaa kuitenkin, että utopia ei ole synonyymi täydelliselle yhteiskunnalle, vaikka näin yleisesti luullaan. Täydellisyys on hänen mukaansa utopioiden tapauksessa enemmän poikkeus kuin sääntö. (Sargent 1994, 8 - 9) Utopian määrittelemisen pelkästään positiiviseksi on ongelmallista siksikin, että yksilö saattaa tulkita positiiviseksi tarkoitetun utopian kielteiseksi ja päinvastoin (emt. 12).

Koska utopioiksi voidaan luokitella niin monenlaisia yhteiskuntaskenaarioita, on utopia täytynyt pilkkoa erilaisiin alalajeihin. Se, jonka synonyyminä utopiaa yleensä pidetään, on positiivinen utopia, eli ”eutopia”. Sana tulee kreikan hyvää tarkoittavasta sanasta ”eu” ja paikkaa tarkoittavasta sanasta ”topos”, eli ”hyvä paikka”. Sana esiintyy jo Moren Utopiassa runossa, jossa saarivaltiota kutsutaan eutopiaksi. Eutopian vastakohta on *dystopia*, eli ”huono paikka”. Dystopia on utopian pohjalta jalostettu uudissana, jonka isänä pidetään brittiläistä yhteiskuntafilosofia ja taloustietelijää John Stuart Millia ja hänen Ison-Britannian parlamentissa 1868 pitämänsä puhetta. Dystopiaa voidaan kutsua myös negatiiviseksi utopiaksi. Vähemmän käytettyjä termejä ovat *utooppinen satiiri* (utopian satire), *anti-utopia* sekä *kriittinen utopia*. Utooppinen satiiri on utopia, jonka tarkoitus on nimensä mukaisesti esittää yhteiskuntakritiikkiä satiirin keinoin. Anti-utopia on puolestaan utopismiin tai johonkin tietyn eutopiaan kielteisesti suhtautuva laji. Kriittinen utopia esittää esitysajankohtaansa paremman, mutta silti puutteellisen vision kritisoiden näin utopiakirjallisuuden genreä (Sargent 1994, 9). Näiden lisäksi voidaan puhua myös uchroniasta, euchroniasta ja dyschroniasta. ”Chronia” tarkoittaa aikakautta ja etuliitteestä riippuen edelliset viittaavat joko olemattomaan, hyvään tai huonoon aikaan. Kuten arvata saattaa, käsitteet eivät ole selvärajaisia ja usein niiden välillä esiintyykin päällekkäisyyttä.

Lyman Sargentin määritelmä utopialle on melko väljä. Hän toteaa utopiayhteisöjä käsittelevässä luvussa itsekkin, että pitää mieluummin määritelmänsä avoimena useimmille skenaarioille, sillä rajausta on helpompi tiukentaa myöhemmin, jos on tarpeen (Sargent 1994, 14). Liian laajassa otannassa on kuitenkin riskinä, että sen jäsentäminen käy hankalaksi. On esimerkiksi vaikeaa puhua utopismin traditiosta, jos sen alle lukeutuvia teoksia on tuotettu lähes kaikkina aikoina kaikkialla maailmassa. Tällöin on riskinä, että niputamme yhteen täysin sattumanvaraisia teoksia, joilla on loppujen lopuksi hyvin vähän tai ei ollenkaan yhteistä. Utopiakirjallisuutta käsitteleviä tutkimuksia lukiessaan saattaakin huomata, että saman käsitteen alle voidaan luokitella niinkin erilaisia teoksia kuin Moren *Utopia* ja Shelleyn *Frankenstein* (1818).

Huomattavasti tiukemmat kriteerit utopialle esittää britannialainen sosiologi Krishan Kumar. Teoksessaan *Utopianism* hän huomauttaakin, että ”utopia maybe nowhere, but historically and conceptually, it cannot be just *anywhere*” (1991, 3). Kumarin mukaan utopiassa on kyse

ajatusrakennelmasta, joka koostuu tietyistä elementeistä ja jolla on rajat. Perustavanlaatuisin elementti utopiaa tavoiteltaessa on *halu* (desire), oli kyse sitten ruuasta, juomasta, seksistä tai muusta lihallisesta tarpeesta. Esimerkiksi keskiaikainen cockaigne-myytti lupasi täyttymystä kaikkiin edellä mainittuihin. Toinen vaadittava elementti on *harmonia* (harmony), jollainen vallitsi esimerkiksi Eedenin puutarhassa. Kolmanneksi tarvitaan *toivoa* (hope), johon vastasi esimerkiksi kristillinen millenarismi¹⁰ sekä muut eskatologiset lupaukset. Viimeinen ja kriittisin elementti on *suunnittelu* (design), jonka varassa ovat ihmisen suunnittelemat ihannekaupungit ja utooppiset yhteiskuntateoriat (emt, 18 – 19). Edellä mainittujen elementtien lisäksi Kumar esittää, että utopialla on *ajalliset* (temporal), *tilalliset* (spatial) sekä *käsitteelliset* (conceptual) rajansa. (emt, 33). Kuten huomata saattaa, mikään edellisistä esimerkeistä ei sovi kaikkien mainittujen rajojen sisään eikä liioin sisällä kaikkia vaadittuja elementtejä. Ei siis ihme, että Kumarin mukaan utopismi on puhtaasti länsimaalainen ilmiö.

2.2 Utopismin kristilliset juuret?

Melko yleinen väittämä on, että utopioita esiintyy kaikissa kulttuureissa ja kaikkina aikoina. Utopioiden luomisen on sanottu olevan jopa yhtä yleisinhimillinen piirre ja liittyvän ihmisluontoon samalla tavalla kuin uskonnon. Myös Lyman Sargent edustaa koulukuntaa, jonka mukaan utopioita löytää kaikkialta, joskaan hän ei hyväksy, että ilmiön selittäminen edellyttäisi jonkin ”yleisen ihmisluonnon” olettamista. Hänen mukaansa kyse on ennemminkin luontainen sivutuote elämän epätäydellisyydestä ja ihmisen kyvystä haaveilla (Sargent 1994, 4). Sargent kuitenkin myöntää, ettei hänellä ole selvää vastausta esimerkiksi siihen, miksi utopioita on kirjoitettu joissain maissa enemmän ja toisissa vähän tai ei juuri ollenkaan. (emt. 2) Lisäksi hänen kuvauksensa ei-läntisestä utopiasta on melko satunnainen, ja kuten totesimme aiemmin, Sargentin kriteerien pohjalta on vaikeaa ellei mahdotonta hahmotella utopian traditiota ja sen historiaa (emt. 18 – 19). Krishan Kumar huomauttaa, että puhuaksemme traditiosta, täytyy osoittaa jatkumo ja siinä tapahtuvat muutokset. Hän osoittaa, että vaikka utopian rajoilla oli käyty jo aiemminkin, vasta Thomas More esitteli, miltä sisäpuolella oikeasti näyttää. Kumar huomauttaa, että Moren jälkeen ei olla nähty yhtään vuosisataa – kenties edes vuosikymmentä – jolla ei olisi kirjoitettu utopioita (Kumar 1991, 46 – 46).

Kumarin väittämä sulkee luonnollisesti pois merkittävän osan niistä teoksista, joita yleensä pidetään utopioina. Toisaalta on huomautettava, että vaikka traditiolle määritettäisiin selkeä alkuperä, se ei synny tyhjiössä. Teoksessaan *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* Kumar esittääkin, että utopialla on

¹⁰ Millenarismista lisää seuraavassa luvussa.

juuret sekä länsimaaisessa antiikin että kristillisessä traditioissa (1987, 2 -3). Antiikin vaikutuksen kiistäminen ei olisi varmasti mahdollistakaan, sillä olihan antiikin perinteen vaaliminen keskeinen osa renessanssiajan Euroopan kulttuuria, jossa Thomas More *Utopiansa* teoksensa kirjoitti. More ei ollut myöskään mikään tapakristitty. Hän oli ensimmäisiä niin sanottuja kristittyjä humanisteja ja katolisesta vakaumuksestaan niin vakuuttunut, että kuoli mieluummin marttyyrikuoleman kuin tunnusti Englannin kuningas Henrik VIII:ää Englannin kirkon pääksi.

Vaikka Kumar ei hyväksykään, että varsinainen utopiatraditio olisi alkanut antiikista, hän myöntää, että se on vaikuttanut merkittävästi utopian syntyyn. Kiistaton rooli on filosofi Platonille, erityisesti hänen teoksekkeen *Valtio* (*Politeia*, n. 370 eKr). *Valtio* on dialogi, jossa filosofi Sokrates keskustelee ystäviensä ja oppilaidensa kanssa siitä, millainen olisi ihanneyhteiskunta. Päätöksenteosta *Valtiossa* vastasivat valistuneet filosofit. Filosofihallitsijoilla ei ollut oikeutta omaisuuteen tai perheeseen, jotta he eivät voisi ajaa päätöksenteossa omaa etuaan. Vastineeksi heidän uhrauksistaan yhteiskunta tarjoaa heille ylläpidon. Kumar nimittää tätä menettelyä ”kulutuksen kommunismiksi” (communism of consumption) vastakohtana nykyaikaiselle tuotannon kommunismille (communism of production) (Kumar 1991, 49).

Sargentin kriteereillä *Valtio* kuuluisi kaupunkiutopioihin. Kumarin mukaan *Valtio* ei kuitenkaan ole utopia useasta syystä. Ensinnäkin se on lähinnä hyvän yhteiskunnan kuvaus, mikä ei vielä itsessään ole synonyymi utopialla. *Valtio* ei esitä yksityiskohtaisesti yhteisön arkea. Se ei ole kovin kiinnostunut niin sanotun tavallisen kansalaisen elämästä toisin kuin Moren *Utopia*. Lisäksi teoksen tavoite ei itseasiassa ole ensisijaisesti luonnostella hyvää yhteiskuntaa vaan pohtia oikeudenmukaisuuden periaatetta. Sokrateen mukaan ongelmaa oli helpompi lähestyä oikeudenmukaisen yksilön kautta, joka taas löytyi todennäköisemmin oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta (emt. 39). Kyse ei siis ole niinkään yhteisöllistä kuvittelua vaan abstraktista filosofisesta pohdinnasta. Kaiken lisäksi teoksen loppuvaiheilla Sokrates toteaa, että käyty dialogi oli pohdintaa pelkästään ajanvietteeksi eikä niinkään yritystä luoda toteutettavissa olevaa yhteiskuntajärjestystä. (emt, 40 – 41) *Valtio* ei siis edes yritä täyttää Kumarin vaatimusta, jonka mukaan utopian tulisi ainakin teoriassa esiintyä ajassa ja paikassa eikä vain abstraktilla ideatasolla.

Länsimaiden ulkopuolella lähimmäs utopiaa pääsevät Kumarin mukaan Kiinasta peräisen olevat taolaiset myytit *Ta Thung* ja *Thai Phing*. Hänen mukaansa kyseiset kertomukset ovat kuitenkin ensisijaisesti menetetyn kulta-ajan haikailua. Ne eivät kuitenkaan juurikaan sisällä uskoa kehitykseen vaan nojaavat menneeseen. Asianlaita muuttui vasta, kun ne saivat vaikutteita länsimaalaisesta ajattelusta, jonka jälkeen niiden voidaan Kumarin mukaan katsoa kuuluviksi länsimaisen utopismin traditioon. (1991, 33 – 35)

Kumarin vaatimus tulevaisuuteen katsovasta, toteutettavissa olevasta – tai ainakin sellaiseksi tarkoitettusta – ja ihmisen suunnitteluun nojaavasta utopiasta rajaa pois myös muut ”menneen kulta-ajan” myytit. Lyman Sargentin avarammassa utopian määritelmässä ne kuuluisivat kehollisaistillisen utopian kenttään. Kumarin mukaan ne täyttävät kuitenkin vain osan utopian vaadittavista elementeistä. Niillä voi olla ansionsa utopistisen ajattelun synnylle, mutta niitä ei voi laskea vielä utopioiksi.

Vasta Thomas More oli ensimmäinen, joka punoi langat yhteen. *Utopia* syntyi aikana, jolloin eurooppalainen kulttuuri oli murroksessa. Elettiin renessanssin aikaa, joka korosti humanismia ja inhimillistä järkeä. Monet ajattelijat pitivät antiikin kreikan filosofeja – kuten *Valtion* kirjoittanutta Platonia – esimerkillisinä. Renessanssin ajalla syntyi ensimmäistä kertaa ajatus, että ihmisen ei tule vain passiivisesti hyväksyä kohtaloaan vaan hän voi vaikuttaa siihen myös itse. Humanismin myötä syntyi myös tieteellinen vallankumous, joka ruokki ajatusta edistyksen mahdollisuudesta.

Vuosi *Utopian* julkaisemisesta Martti Luther naulasi kuuluisat teesinsä Wittenbergin kirkon oveen. Tästä alkoi reformaatioksi tai uskonpuhdistukseksi kutsuttu aikakausi, joka muutti maailmaa pysyvästi. Reformaatio haastoi käsityksen kirkon vallasta ja oikeasti uskosta. Kumar huomauttaa myös, että reformaatio antoi alkusysäyksen maallistumiselle (1991, 51) Yksi reformaation keskeisistä tavoitteista oli, että kunkin uskovan tuli voida itse lukea ja tulkita kristinuskon pyhää kirjaa, *Raamattua*. Tämä riisui kirkolta valtaa opin julistajana, mutta kylvi myös siemenet monille nykypäivään asti jatkuneille kristinuskon sisäisille uskonkiistoille, kuten näemme myöhemmin esimerkiksi millenarismien suhteen. Lisäämällä kristikunnan hajaannusta, reformaatio antoi – toki tahtomattaan – pontta myös kristinuskon kanssa kilpaileville uskonnollisille näkemyksille, jollaista myös H.G. Wells tuli yli kolmesataa vuotta myöhemmin edustamaan. Tämän huomioon ottaen onkin ironista, että Wells on samalla myös ennen kaikkea Thomas Moren seuraaja, joka oli vankkumaton vastauskonpuhdistuksen kannattaja.

Uutta tietoa maailmasta toivat myös eurooppalaisten löytöretket. Tarinat tuntemattomista maista ja kansoista inspiroivat kuvittelemaan vaihtoehtoisia tapoja elää. Vastaavasti myös tämä haastoi käsitystä kristinuskosta ainoana totuutena. Löytöretkien vaikutus näkyy myös Moren *Utopiassa*. Maailmaa kiertänyt Hythlodays on kertomansa mukaan ollut muun muassa italialaisen löytöretkeilijän Amerigo Vespuccin mukana. Tämä oli *Utopiassa* aivan uutta. Utopian saari ei sijainnut myyttisessä kulta-ajassa tai vain ajankuluksi seipitettynä ajatusleikkinä, vaan sinne matkustettiin tavallisella laivalla. Se siis sijaitsi ajassa ja paikassa. Skenaario oli siinä määrin realistinen, että More saattoi uskotella oikeasti tavanneensa Hythlodayksen. Matkustamisesta tuli *Utopian* myötä keskeinen utopiakirjallisuuden motiivi. Myöhemmin, kun lähes jokainen

maailmankolkka oli tutkittu ja teknologinen kehitys ottanut harppauksia eteenpäin, utopiat siirtyivät tulevaisuuteen. Esimerkiksi *WTSW*:kin sijoittuu kaksisataa vuotta tulevaisuuteen, *AMU* puolestaan eräänlaiseen rinnakkaistodellisuuteen, jonka lienee tarkoitus heijastaa oman maailmamme mahdollista tulevaisuutta.

Kumarin mukaan *Utopian* erottaa aiemmista ihanneyhteiskunnista myös sen tasa-arvon eetos. Toisin kuin *Valtio*, Moren saarivaltio on kiinnostunut myös tavallisten kansalaisten elämästä. *Utopiassa* hyvä elämä koskee kaikkia kansalaisia yhteiskuntaluokasta riippumatta. Kumarin mukaan tämä heijastelee ennen kaikkea teoksen kristillisyyttä eikä niinkään klassillisuutta. Teos ei ole niinkään kiinnostunut platonilaisesta rationalismista kuin *sielujen tasa-arvosta* (equality of souls). Tämä ilmenee kaikille tasaisesti jakautuvassa omaisuudessa, kaikkien oikeutena sivistykseen sekä työolojen inhimillisyytenä (Kumar 1991, 50). Ninian Martin uskonnon elementteihin palataksemme, *Utopiassa* heijastuvat siis kristinuskon opin ja filosofian ulottuvuuteen kuuluva ajatus jokaisesta ihmisestä Jumalan arvokkaana ja ainutlaatuisena kuvana. Lisäksi tämän voidaan katsoa saaneen sovellutuksia etiikan ja säädösten ulottuvuudessa. Toisaalta voidaan väittää, että vastaava tasa-arvon eetos löytyy muistakin maailmankatsomuksista ja kulttuureista. Näin ollen tässäkin ei liene syy utopismin syntyyn.

Myös tieteellisiä edistyskausia ja löytöretkiä on esiintynyt muuallakin kuin renessanssin ajan Euroopassa. Tästä huolimatta niissä ei ole syntynyt utopismin traditiota. Krishnan Kumar arvelee, että länsimaisen utopismin syntymisessä keskeisestä roolia saattoi näytellä kristillinen millenarismi. Hänen mukaansa mikään muu yksittäinen utopistinen liike ei ole saanut yhtä paljon seuraajia (Kumar 1991, 11). Kristillinen millenarismi edustaa tulkintaa, jonka mukaan ennen viimeistä tuomiota, Jeesus palaa maan päälle ja perustaa tuhat vuotta kestävänsä valtakunnan, jossa vallitsee pysyvä rauha. Ajatuksella on juurensa juutalaisessa messiasodotuksessa sekä *Raamatun Ilmestyskirjassa* (Ilm 20:1 - 6), jossa puhutaan tuhatvuotisen valtakunnan tulosta.

Kristinuskon suuret kirkkokunnat tosin opettavat, että Ilmestyskirjan ”tuhat vuotta” on vertauskuvallinen ilmaus määrittelemättömän pitkälle ajalle, joka alkoi Kristuksen ylösnousemuksesta. Sillä ei siis tarkoiteta konkreettista tuhannen vuoden ajanjaksoa, joka on vasta edessä vaan jo nyt meneillään olevaa ”armon aikaa”. Muut tulkinnat ovat niiden mukaan harhaoppia. Tämä on ollut vallitseva näkemys Augustinuksesta alkaen. Esimerkiksi luterilaisiin tunnustuskirjoihin lukeutuvassa Ausburgin tunnustuksessa todetaan:

Ne [luterilaiset seurakunnat] tuomitsevat myös sellaiset, jotka nyt levittävät juutalaisia oppeja, joiden mukaan hurskaat tulevat saamaan herruuden maailmassa ennen

kuolleiden ylösnousemusta, sen jälkeen kun jumalattomat on kaikkialla kukistettu.
(Ausburgin tunnustus, XVII)

Tästä huolimatta näkemys tulevasta tuhannesta onnen vuodesta maan päällä on edelleen suosittu erityisesti herätyskristillisissä suuntauksissa. Niissä valtakunnan tulo liitetään usein kiinteästi Israelin valtion ja lähi-idän tilanteeseen. Kuten edellisestä sitaatista käy ilmi, Messiaan tulon ja hänen perustamansa maallisen valtakunnan odotus kuuluu myös juutalaisuuteen. Kumarin mukaan kristinuskon synty voimisti odotuksen intensiteettiä. (Kumar 1991, 8) Uskonsodat ja rajut muutokset olivat myös varmasti omiaan lisäämään lopunajan odotusta renessanssin ajan Euroopassa.

Kristillisessä millenarismissa on piirteitä sekä maallisesta että hengellisestä utopismista. Tämän vuoksi siinä havainnollistuu erityisen hyvin kristinuskon paradoksaalinen suhde utopismiin. Millenarismiin sisältyy ajatus, että tuhatvuotisen valtakunnan perustaminen on yksin Jumalan käsissä eikä ihmisellä ole mahdollisuutta tai lupaa yrittää vaikuttaa siihen. Toisaalta aina on ollut niitä, jotka ovat yrittäneet omilla toimillaan jouduttaa vääjäämätöntä. Heitä on vaikea syyttää suoranaista synnistäkään, mikäli toiminnan ajatellaan edistävän Jumalan tahtoa. Tällaisesta nähtiin esimerkkejä erityisesti reformaation aikana, jolloin osa radikaaleista reformaation kannattajista otti ohjat omiin käsiinsä. Heistä tunnetuin lienee saksalainen pappi Thomas Müntzer, joka johti väkivaltaista talonpoikaiskapinaa. Myöhemmät marxilaiset muistavatkin Müntzeria eräänlaisena esimarxilaisena.

On helppo nähdä, että millenaristinen ajatus tuhatvuotisesta valtakunnasta staattisena onnen aikana on toiminut siemenenä utopistiselle ajattelulle. Myös Lyman Sargent, joka ei jaa Kumarin teoriaa utopismista pelkästään länsimaisena ilmiönä, myöntää, että väitteillä kristinuskon ja utopismin välisestä suhteesta on totuuspohjaa. Hänen mukaansa utopististen yhteiskuntateorioiden voidaan katsoa saaneen jonkin verran kimmoketta kristinuskosta sillä kristinusko tuntuu samaan aikaan kannustavan ja kieltävän utopistisen ajattelun. Kristinusko sisältää opin Eedenin puutarhan autuudesta, joka menetettiin syntiinlankeemuksessa ja joka toisaalta on vielä kerran palaava. Kristityn on määrä odottaa tätä, mutta sen tuleminen ei ole hänen käsissään. Toisaalta esimerkiksi uskonpuhdistuksen aikaiset millenaristit ajattelivat, että lopunaikojen tapahtumat voitaisiin laukaista syrjäyttämällä katolinen kirkko paaveineen, jota pitivät Kristuksen morsiamen sijasta Antikristuksena. Sargentin mukaan juuri tämä kristinuskon sisäinen jännite on luonut pohjaa utopistisille yhteiskuntateorioille. (Sargent 1994, 20)

Toinen utopismin kannalta haasteellinen asia kristinuskossa on oppi perisynnistä. Perisynti tarkoittaa oppia, jonka mukaan ihminen on kohdusta hautaan lankeemuksen tilassa Aatamin ja Eevan edesottamusten vuoksi. Tämän seurauksena ihminen joutuu elämään Paratiisin ulkopuolella

epätäydellisessä maailmassa, jossa on kärsimystä, puutetta ja kuolemaa. Ainoa tie takaisin Jumalan luokse käy Kristuksen sovitustyön kautta. Ihmisellä ei ole siis oman perustavanlaatuisen syntisyytensä vuoksi mahdollisuutta eikä edes lupaa pyrkiä kohti täydellisyyttä. Sen sijaan utopismi vaatii uskoa, että ihminen ei ole perustavanlaatuisesti puutteellinen tai on ainakin parannettavissa (Kumar 1991, 28 – 29). Tämän vuoksi utopismi tuomitaan esimerkiksi roomalaiskatolisen kirkon ja suurten läntisten kirkkokuntien toimesta kerettiläiseksi. Vaikka ortodoksikirkko ei hyväksy perisyntioppia sellaisenaan, pitää sekin ihmistä perustavanlaatuisesti langenneena. Maanpäällisen paratiisin tavoittelu on siis syntiä.

Reformaation jälkeen myös perisyntioppi on asetettu kyseenalaiseksi joissain kristinuskon vapaissa suuntauksissa. Utopismin ja kristinuskon jännitteinen suhde on kuitenkin vielä perisyntioppiakin syvemmällä. Riippumatta siitä, minkä ikäisenä ihmisen katsotaan tehneen ensimmäisen syntinsä, hän on kuitenkin kristillisen ihmiskuvan mukaan epätäydellinen. Toisaalta hänet on luotu Jumalan kuvaksi ja Jeesus itse kehottaa seuraajiaan olemaan ”täydellisiä kuten taivaallinen Isänne on täydellinen” (Matt 5:48). Kristityn tulee siis pyrkiä täydellisyyteen, vaikka samalla on selvää, että omin voimin hän ei tähän pysty.

Epätäydellisyyden hyväksymisestä tuntuu seuraavan loogisesti myös kärsimyksen hyväksyminen. Tämän vuoksi kristillinen utopia onkin haasteellinen käsite. Kumarin mukaan esimerkiksi millenaristinen tuhatvuoden valtakunta ei ole pohjimmiltaan utopia, sillä utopian tulee perustua ihmisjärjelle ja mahdollistuu usko edistykseen (Kumar 1991, 36). Toisaalta on mahdollista nähdä, että juuri tätä kautta kristinusko on edellytys utopistisen ajattelun synnylle. Rodney Stark esittää teoksessaan *Victory of Reason – How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (2006), että syy demokratian, ihmisoikeuksien ja markkinatalouden synnylle länsimaissa on juuri kristinuskossa. Starkin mukaan kristinusko kaikista muista uskonnoista poiketen on luonut pohjaa järkeen ja edistysuskoon nojaavalle järjestelmälle – asioille, jotka Kumar toteaa utopismin peruselementeiksi.

Starkin väitteet nojaavat kristinuskon käsitykselle persoonallisesta ja kaikkivaltiaasta Jumalasta. Hänen mukaansa tämä on edellyttänyt erityisen jumaluusopin, eli teologian kehittämistä. Koska Jumala on kaikkivaltias ja mahdollista tuntea ilmoituksensa pohjalta, on täytynyt luoda tapa, jolla Hänestä voidaan muodostaa selkeä kuva, joka voi ajan myötä tarkentua (Stark 2006, 20). Poiketen esimerkiksi juutalaisuudesta ja islamista kristinusko on ei ole Starkin mukaan niinkään keskittynyt (joskaan ei toki täysin välinpitämätönkään) Jumalan tahdon mukaista lakien ja säädösten tuntemukseen vaan uskon sisällön ja sen pohjalta muotoiltujen tunnustusten teologiseen muotoiluun. Kristinusko on siis keskittynyt kolminaisuusopin kaltaisten oppikysymysten pohdintaan. Tähän on

liittynyt ajatus, että ymmärrys Jumalasta tarkentuu ajan myötä. Tämä loi pohjaa kristilliselle edistysuskolle myöhemmin pohjan koko länsimaiselle tieteelle (emt. 19). Sen hiukan odottamattomina jälkeläisinä voidaan pitää niin edellä mainittua ”tieteellistä materialismia” kuin wellsiläistä skientismiäkin.

Edistysusko edellyttää myös melko itsestään selvältä tuntuvaa ajatusta, että asiat kulkevat eteenpäin. Tämä ei ollut kuitenkaan itsestään selvää esimerkiksi kreikkalaisroomalaisessa kulttuurissa, jossa vallitseva aikakäsitys oli omastamme hyvin poikkeava. Hellenistisessä kulttuurissa aika miellettiin sykliseksi, ei eteenpäin kulkeväksi. Juutalais-kristillinen ajatusmaailma haastoi tämän (Kumar 1987, 14). Juutalaisille ja kristityille historia alkoi luomisesta ja päättyi tuhatvuotiseen valtakuntaan. (Stark 2006, 19). Vaikka tuhatvuotinen valtakunta ei olekaan Kumarin kriteerein utopia, lineaarinen aikakäsitys itsessään mahdollisti ajatuksen edistyksestä. Kristillisessä kulttuurissa tätä alleviivasi vielä vankka usko, että ymmärrys Jumalasta ja Hänen tahdostaan on ajan myötä kasvava. Starkin mukaan esimerkiksi islamin käsitys historiasta on päinvastainen sen opettaessa, että parhain sukupolvi eli profeetan aikana, seuraavaksi parhain sen jälkeen ja niin edelleen (emt, 19).

Vaikuttaa siis selvältä, että kristinusko on osaltaan ollut luomassa juuria utopismin synnylle länsimaisessa kulttuurissa. Ninian Smarin termejä hyödyntäen voidaan todeta, että tämän mahdollisti muun muassa kristinuskon ainutlaatuinen keskittyminen opin ja filosofian elementtiin. Sittenkin nämä opinkohdat ovat vaikuttaneet länsimaalaiseen ajatteluun ja oikeana historian hetkenä luoneet kokonaan uuden ajattelutavan, joka ensimmäistä kertaa manifestoitui Thomas Moren *Utopiassa*. Moren teos sai heti paljon jäljittelijöitä ja hyvin pitkään innokkaimmat jäljittelijät olivatkin kristittyjä miehiä. Monissa alkuaikojen kristittyjen kirjoittamissa utopioissa tiede oli keskeisessä asemassa. Valistusaikana tiede sai utopismista yllätteen ja siitä itsestään tuli eräänlainen Jumala. 1800-luvulla tultaessa utopismi nousi uuteen kukoistukseensa anti-utopian kaavussa (Kumar 1991, 47). Tuolloin erityisesti H.G. Wells julisti utopiateoksillaan ihmiskunnan mahdollisuutta rajattomaan edistykseen, voidaan sanoa jopa jonkinasteista jumaluutta. Tästä huolimatta myös pelko lankeamisesta ja ihmiskunnan tuhosta on jatkuvasti läsnä hänen teoksissaan.

3.1 H.G. Wells utopistina

Herbet George Wells syntyi Englannissa vuonna 1866. Herbet George Wells syntyi Englannissa vuonna 1866 viisilapsiseen perheeseen. Perheen äiti työskenteli kotiapulaisena ja isä teki keikkatöitä sekä piti perinnöksi saamaansa kauppaa. Mikään edellisistä toimista ei ollut järin tuottoisaa, minkä vuoksi elämä oli niukkaa. Elämäkerrassaan *Experiment in Autobiography – Discoveries And*

Conclusions of a Very Ordinary Brain (Since 1866) Wells kuvaa lapsuutensa tärkeäksi käännekohdaksi onnettomuutta, jossa hän mursi jalkansa. Tapahtuman johdosta hän joutui viettämään pitkiä aikoja vuoteessaan, jossa hän sai aikansa kulumana pääasiassa lukemalla kirjallisuutta (1934a, 55 – 58). Mielikuvitusmaailmat vetivät häntä puoleensa siinä määrin, että myöhemmällä iällä hänestä sukeutui maailmankuulu kirjailija, jonka tuotanto hakee laajuudessaan vertaistaan. Lisäksi Wellsin hämmästyttävää kykyä arvioida teknologian ja yhteiskunnan kehitystä on joskus jopa profeetalliseksi. Hänet muistetaan pääasiassa tieteiskirjailijana, mutta lisäksi hän kirjoitti lukuisia poliittisia pamfletteja, tietokirjoja ja jopa lapsille ja nuorille suunnattuja leikki- ja peliooppaita.

Wellsin elämä oli nuoruusvuosista alkaen yhteiskunnallisen murroksen aikaa. Teknologia ja tiede ottivat valtavia edistysaskeleita, mikä johti myös poliittisiin myllerryksiin. Höyryturbiinin keksiminen ja suurten tuotantolaitosten syntyminen synnyttivät kaupungistumisen ja uuden työväenluokan. Samalla darwinistinen evoluutioteoria loi haasteita perinteiselle kristilliselle maailmankuvalle. Monet – Wells mukaan lukien - arvelivat, että evoluutioteoria merkitsee vääjäämätöntä kuoliniskua kristinuskolle. Monet tuona aikana syntyneet ideologiat, kuten kommunismi, perustuivatkin tiukalle materialistiselle maailmankuvalle ja jopa suoranaishalvaukselle vihalle uskontoa kohtaan. Uudet poliittiset liikkeet ja nopeat yhteiskunnalliset muutokset loivat jännitteitä ihmisryhmien ja kansojen välille, jotka lopulta kärjistyivät kahtena maailmansotana.

Melko nuorella iällä oli selvää, että Wellsistä ei olisi jatkamaan työläiselämää vanhempiensa jalanjäljissä. Hän kokeili muutaman ammatin oppipojan paikkaan, mutta heikolla menestyksellä. Lopulta hän pääsi erääseen kouluun apuopettajaksi, josta hän ponnisti stipendin avulla Lontooseen opiskelemaan luonnontieteitä. Wellsin sanotaankin olevan ensimmäinen tiedemiehen koulutuksen saanut kirjailija englantilaisen kirjallisuuden kaanonissa (Pintér, 2017, 151). Niin sanottu tieteellinen ote määritteleekin suurta osaa Wellsin tuotannosta. Hänen erityisalaansa oli pohtia ja yrittää ennustaa, mihin suuntaan yhteiskunta ja teknologinen kehitys kulkevat.

Wellsin biologian opettajanaan toimi kuuluisa evoluutiobiologi T.H. Huxley (1825 – 1895). Huxleyn uskotaan vaikuttaneen merkittävästi Wellsin ajatteluun (, joka puolestaan vaikutti kirjallisella tuotannollaan Huxleyn pojanpoikaan dystopiakirjailija Aldous Huxleyhyn (1884 – 1963). Hänet tunnetaan erityisesti pohdinnoistaan evoluutioteorian ja etiikan suhteesta. Evoluutioteorian ympärillä pyörivät kysymykset kiinnostivat Wellsiä kuten useimpia hänen aikalaisiaan. Keskustelu sivusi elämän perimmäisimpiä kysymyksiä, kuten mistä ihminen on saanut alkunsa. Lisäksi darwinistinen ajatus evoluutiosta pakotti pohtimaan, mihin suuntaan ihmislaji kehittyy. Tuleeko ihmisestä ajan myötä vahvempi vai heikompi, ja onko kehitysprosessia mahdollista manipuloida. Entä miten tulisi suhtautua heikkoihin, vaikeasti vammaisiin tai parantumattomiin rikollisiin? Myös Wells otti osaa

keskusteluun. Hänen kannoistaan on käyty myöhemmin väittelyä. Joidenkin näkemysten mukaan Wells oli suorastaan Hitleriin verrattava valkoista ylivaltaa kannattava eugeenikko kun taas toiset näkevät hänet aikansa lapsena, joka otettuaan muutaman harha-askeleen palasi inhimillisemmälle tielle ja vaikutti merkittävästi muun muassa ihmisoikeusjulistuksen ja YK:n kaltaisten instituutioiden perustamiseen (Partington, 2000)

Wells ei suorittanut biologian opintojaan loppuun. Sen sijaan kiinnostui journalismista ja yhteiskunnallisista kysymyksistä. Hänen luokitteli itsensä sosialistiksi ja liberaaliksi. Hän piti kiinni näistä määritelmistä loppuelämänsä, vaikka alusta asti oli selvää, ettei hän istunut minkään poliittisen liikkeen asettamiin ideologisiin raameihin. Hän kävi jatkuvasti keskustelua sosialististen liikkeiden sisä- ja ulkopuolella. Lisäksi hän tapasi samoissa merkeissä jopa joitakin valtiojohtajia. Tämä on ymmärrettävää, sillä monet hänen näkemyksistään olivatkin melko elitistisiä, kuten ajatus kansoja hallitsevasta valistuneesta aristokratiasta. Tämä asettaa hänet osaksi utopiakirjallisuuden jatkumoa, sillä ajatuksella on juurensa Aristoteleen *Valtiossa* ja Moren *Utopiassa*

Tarkastelemme seuraavaksi Wellsin ajattelun kehitystä muutamissa hänen avaintöksistään. Wellsin yhteiskunnalliset kirjoitukset voi jakaa karkeasti kahteen: teksteihin, jotka käsittelevät sitä, mitä yhteiskunnassa tulisi tehdä juuri nyt ja niihin, jotka kertova, mikä oli hänen yhteiskunnallisen toimintansa päämäärä, *hänen utopiansa*. Wellsin fiktio kävi samaa keskustelua taiteen keinoin. Hänen laaja tuotantonsa mahdollistaa hänen ajattelunsa kehityskulkujen seuraamisen. Monet käsittelemämme teokset on kirjoitettu varsinaisten tutkimusaineistomme, *AMU*:n ja *WTSW*:n jälkeen. Teoksia tarkasteltaessa on kuitenkin selvää, että useimmat iso osa Wellsin yhteiskunnallisen ajattelun keskeisimmistä teemoista oli idullaan jo aivan hänen uransa alkuvaiheessa. Tällaisia ovat esimerkiksi hänen tärkeimmät intohimonsa: maailmavaltio ja maailmanuskonto, joista ainakin ensin mainittu oli hänellä mielessään omien sanojensa mukaan jo vuonna 1900 (Wells, 1934b, 651). Klassisista utopisteista poiketen Wellsiä ei myöskään jättänyt koskaan rauhaan ajatus ihmislajin parantamisesta. Hänen kannattamansa menetelmät vaihtelivat eugeniikasta koulutuksen suosimiseen.

Pureudumme ensin Wellsin ajankohtaisia asioita ja ideologista pohdintaa koskeviin kirjoituksiin. Niiden avulla saamme käsityksen siitä, millaisia menetelmiä Wells suosi pyrkiessään kohti poliittisia ihanteitaan. Olemme edellä osoittaneet utopistisen ajattelun ja uskonnollisuuden läheisen suhteen, joten hyödynnämme analyysissämme Ninian Smarin uskonnon ulottuvuuksia. Wellsin ideologian käytännöllinen puoli osoittaa askelmerkit sille, miten utopiaan päästään aivan kuten uskonto ilmoittaa, miten Taivaan tai tuhatvuotisen valtakunnan portit avautuvat. Lopuksi käsitellemme vielä erikseen sitä, mikä oli Wellsin käsitys uskonnosta ja minkälainen asema uskonnolla oli hänen utopiassaan.

3.2 Kohti maailmanvallankumousta ja maailmanvaltiota

Yleensä utopiateokset eivät ala utopiasta vaan sinne päädytään jonkin siirtymän kautta. Esimerkiksi jo edellä käsittelemämme Thomas Moren *Utopia* oli ulkomaailmalle tuntematon saari, jonne mentiin meriteitse. Monet Moren seuraajat hyödynsivät samaa tekniikkaa sijoittaen omatkin utopiansa saarille. Ajatus ei rajoittunut vain fiktion maailmaan, sillä tuohon aikaan tehtiin oikeastikin löytöretkiä, joissa yritettiin vakavissaan etsiä esimerkiksi Eedenin puutarhaa. Kun maailman alkoi olla läpeensä koluttu, syntyi utopioita, jotka sijoituivat avaruuteen tai eri aikaan. Niihin päästiin avaruusraketilla, aikakoneella tai jonkinlaisen mystisen horrostilan kautta. *WTSW*:ssä siirtymä tapahtuu päähenkilön selittämättömän horrostilan kautta. *AMU*:ssa päähenkilöt puolestaan vain huomaavat siirtyneensä maan kaltaiselle, mutta sitä paljon paremmin järjestelylle planeetalle. Uskonnoissa paratiisi tai muu täydellisyyden tila saavutetaan yleensä vasta tuonpuoleisessa, mikäli henkilön elämä täyttää kyseisen uskonnon asettamat vaatimukset. Esimerkiksi kristinuskossa pelastuvat ne, jotka ovat hyväksyneet Jeesuksen vapahtajakseen. Tuonpuoleiseen saatetaan päästä vilkaisemaan myös uskonnollisen näyn kautta, kuten kristinuskon mukaan tapahtui evankelista Johannekselle tämän ollessa karkotettuna Patmoksen saarella. Lisäksi uskonnot saattavat luvata muita mystisiä tai myyttisiä tiloja, kuten valaistuminen tai kristinuskon tuhatvuotinen valtakunta, jonka saavuttaminen ihmisvoimin jakaa mielipiteitä.

Yhtä kaikki, kaikki täydellisyyttä tai merkittävää parannusta lupaavat ajatukset jakavat ymmärryksen siitä, että maailma ei ole nyt täydellinen. Tämän vuoksi ne tarjoavat erilaisia toiminta- ja ajatusmalleja sille, miten parempi aika voi joskus koitua osaksemme. Uskonnon osalta tämä kuuluu opin ja filosofian elementin piiriin. Koska Wells eli epätäydellisessä maailmassa, hän joutui pelkän utopian maalailun lisäksi ottamaan myös kantaa siihen, miten sen hetkisiä oloja voisi kehittää kohti parempaa maailmaa. Ymmärtääksemme paremmin, miten H.G. Wellsin utopismi rakentui, käsittelemme seuraavaksi hänen reaali poliittisia kantojaan, eli sitä, mitkä olivat hänen esittämänsä askelmerkit kohti utopiaa.

Wellsin ensimmäinen julkinen poliittinen kannanotto tapahtui lokakuun 15. päivä vuonna 1886 Normal School of Science and Royal School of Mines Debating Society- nimisessä väittelykerhossa, jossa hän puhui demokraattisen sosialismin puolesta. Hänelle sosialismi tarkoitti ihmisten yhteenliittymistä tavoitteenaan yhteinen onni. Yhteenliittymä saavutettaisiin liittämällä yksilö valtioon. Seuraavassa puheenvuorossaan samaisessa väittelykerhossa Wells puhui ”tieteellisen sosialismin puolesta” ja tuohon aikaan vaikutusvaltaisen Fabian Society kannattamaa ”epätieteellistä sosialismia” vastaan. Fabian Society on edelleen toiminnassa oleva vasemmistolainen ajatuspaja,

jonka tavoite on ”yhteiskunnan uudelleenrakentaminen korkeimpien moraaliperiaatteiden mukaisesti”. Wellsin tieteellistä sosialismia ei tule tosin sekoittaa marxilaiseen ”tieteelliseen sosialismiin”, jota Wells ei myöskään hyväksynyt. (Partington, 2008, 518).

Wellsin näkemys sosialismista poikkesi merkittävästi kaikkien vallalla olevien liikkeiden näkemyksistä. Hän ei esimerkiksi hyväksynyt väkivaltaista vallankumouksellista toimintaa vaan peräänkuulutti toimimista olemassa olevien instituutioiden kautta. Tätä osaa Wellsin ajattelusta voi pitää itseasiassa hyvinkin konservatiivisena. Wellsin lopulliset tavoitteet olivat toki hyvinkin radikaaleja ja hän luonnehtikin itseään myös vallankumoukselliseksi. Toisaalta pragmaattinen suhtautuminen muutoksiin salli hänen esimerkiksi kannattaa Liberaalipuolueen Winston Churchillin uudelleenvalintaa Britannian pääministeriksi vuoden 1906 vaaleissa. Hän perusteli kantaansa sillä, että vaikka Churchill ei ollut sosialisti, hänen tavoitteensa – kuten kansallinen minimipalkka – olivat harmoniassa sosialistisen liikkeen tavoitteiden kanssa. Lisäksi silloinen Työväenpuolueen ehdokas Dan Irving edusti hänen mukaansa vanhanaikaista ja kankeaa sosialismia (Partington, 2008, 533 – 534). Sitä paitsi Wellsin pitkän tähtäimen tarkoitus oli muuttaa yhteiskuntaa niin, että kaikki puolueet edistäisivät sosialismia tavalla tai toisella. Hän uskoi, että tämä oli realistisempi tapa saavuttaa niiden kansalaisten hyväksyntä, jotka olivat kylläkin myötämielisiä sosialistisille päämäärille, mutta vierastivat silti sosialismin käsitettä. (Partington, 2008, 531)

Edellinen huomioon ottaen on ymmärrettävää, että Wells ei hyväksynyt ajatusta luokkataistelusta. Tämä kanta oli voimakkaasti ristiriidassa marxilaisuuden kanssa, missä kaikkia yhteiskunnallisia epäkohtia tarkastellaan luokkataistelun näkökulmasta. Kommunistisen puolueen manifesti tiivistä ajatuksen lauseeseen: ”Koko tähänastinen historia on ollut luokkataistelujen historiaa” (Marx et al, 1888, luku 1). Marxin mukaan tyydyttävä yhteiskuntajärjestys voidaan saavuttaa vain vallankumouksella, jossa työväenluokka syrjäyttää ”hallitsevan luokan”, eli porvariston. Teoksessaan *The New World Order* Wells suhtautuu luokkasota-oppiin väheksyvästi ja vertaa sitä kritiikittä hyväksytyyn uskonnolliseen dogmiin. Hänen mukaansa Marxilaiset loukkaantuvat verisesti ja kieltäytyvät puhumasta henkilön kanssa, joka kiistää (globaalin) kapitalistisen järjestelmän ja porvariston salaliiton olemassaolon, sillä he pitävät tätä jumalanpilkkana (blasphemy) (Wells, 1940, 28 – 29).

Toisaalta Wells uskoi itsekkin luokkaristiriitojen olemassaoloon, mutta halusi hävittää ne rauhaomaisin keinoin. Hänen näkemyksensä mukaan tämä toteutuisi parhaiten siten, että valtio soisi kaikille yhtäläiset mahdollisuudet elämässä. Valtion tehtävä olisi sosialisoida kaikki paitsi yksilöiden henkilökohtaisesti ansaitsemansa omaisuus. Esimerkiksi kukaan ei voisi periä suuria omaisuuksia. Tällöin syntyisi meritokratinen järjestelmä, joka perustuisi reiluun kilpailuun. Kaikki saisivat

elämään samat lähtökohdat, joista käsin he voisivat kilpailla. Näkemyksen taustalla oli darwinistinen ajatus, jonka mukaan heikot yksilöt karsiutuisivat ja vahvat jatkaisivat sukuaan. Tämä koskisi yhtä lailla rikkaiden kuin köyhienkin perheiden lapsia. (Partington, 2008, 518 - 519) Tarkoitus oli siis tasa-arvon lisäksi edistää ihmislajin kehitystä.

Saavutettuaan näkyvyyttä demokraattisen sosialismin puolustajana, Wells pyydettiin aiemmin kritisoimansa Fabien Societyn jäseneksi. Wells tarttui tarjoukseen ja liittyi järjestön jäseneksi vuonna 1903. Wellsin aika järjestössä oli eripurana sävyttämä sillä jäsenyys ei vähentänyt hänen kritiikkiään sitä kohtaan. Wellsin arvoteli ankarasti järjestön mielestään liian maltillista linjaa ja sen vanhaa perustajakaarta. Hänen mielestään järjestön tuli höllentää jäsenehtojaan ja pyrkiä laajaksi kansanliikkeeksi. Hän korosti, että sosialismia ei voida saavuttaa muulla tavalla kuin käännettämällä ihmisistä sosialisteja ja vaikka voisikin, kyseessä olisi vain sosialismin ”keho” ilman sen henkeä. Tällainen järjestelmä olisi hänen mukaansa kuollut jo syntyessään. (emt, 9).

Fabian Society oli yksi niistä järjestöistä, joista Wells olisi toivonut muodostuvan valistuneen ”avoimen salaliittonsa” toteuttajaa, eli valistunutta globaalia aristokratiaa. *AMU*:ssa vastaava organisaatio esiintyy nimellä Samurait. Wells palasi *AMU*:n esimerkkiin useasti selittäessään ajatustaan tulevasta maailmanjärjestyksestä. Kaikessa yksinkertaisuudessaan Samuraiden oli tarkoitus olla eri maiden koulutetuista älyköistä koostuva joukko, joka vaivihkaa vahvistaisi kansojen välistä yhteistyötä. Pitkässä juoksussa tästä syntyisi maailmanvaltio, jota johtaisi tämä samainen Samuraiden eliittikaarti. (Coupland, 2000, 544 – 545)

Wellsillä oli itselläänkin hyvät välit moniin aikansa valtiojohtajiin, joiden kanssa hän kävi aktiivista dialogia. Hän nautti arvostusta sekä idässä että lännessä, mitä voi pitää melko harvinaisena. Hän tapasi uransa aikana esimerkiksi Britannian pääministerin Winston Churchillin, joka myönsi Wellsin vaikuttaneen hänen ajatteluunsa. Lisäksi hän tapasi myös Neuvostoliiton diktaattorit V.I. Lenin (1870-1924) ja Josif Stalinin (1878 - 1953). Hän yritti tapaamisissa markkinoida kaikille tapaamilleen valtiojohtajille ajatustaan maailmanvaltiosta. Tulokset jäivät lopulta melko laihoiksi. Wells oli pettynyt, että edes Lenin, jota hän muuten piti älykkäänä, ei osannut tarkastella maailmaa kuin yksisilmäisen luokkasotänäkökulmansa kautta. (Wells, 1940, 29). Stalinia Wells piti puolestaan taantumuksellisenä henkilönä, joka oli muodostamassa Neuvostoliitosta yhden miehen tyrannian. Lopulta Neuvostoliitosta muodostui Wellsille katolisen kirkon kanssa saman vihollisen oikea ja vasen käsi, ”jotka taistelivat kynsin ja hampain henkistä vapautumista vastaan” (Coupland, 2000, 550 - 551)

Diktaattorien tapailussa ei ollut kyse vain diplomatiasta, sillä Fabian Society ei ollut ainoa taho, josta Wells toivoi ponnahduslautaa Samurai-organisaatiolleen. Hän oli myös huomattavan viehtynyt viime

vuosisadan puolivälin epädemokraattisiin liikkeisiin. Vaikka hän pitikin itseään sosialistina, hän näki toivonpilkahduksen myös fasisistisissa liikkeissä. Huolimatta siitä, että kyseisiä ideologioita pidetään yleensä toistensa vastakohtina, Wells tuntui näkevän ne ennemminkin saman kolikon eri puolina, jotka hän toivoi voivansa valjastaa oman uuden maailmajärjestyksensä palvelukseen. Hän mukaansa ne edustivat tiettyyn pisteeseen asti samaa ajatusta valistuneista hallitsijoista kuin Platon *Valtiossaan*. Hieman yllättäen Wells tuntui kokoavan suurimmat toiveensa juuri fasismin harteille. Hän arvosti liikkeen järjestäytyneisyyttä ja kurinalaisuutta ja sen jäsenten lähes *uskonnollista* omistautuneisuutta (Coupland, 2000, 544). Puhe uskonnollisesta omistautuneisuudesta ei ole varmastikaan pelkkä kielikuva vaan alleviivaa sitä, miten Wellsin mukaan ideologian on otettava uskonnollisia muotoja saavuttaakseen utopistiset päämääränsä. Samaa toivoa Wells näki Leninin alkuperäisessä bolsevikkiliikkeessä, joka kuitenkin myöhemmin turmeltui korvatessaan puolue-eliitin autoritäärisyyden ajatuksella demokratiasta, tasa-arvosta ja luokkasodasta (emt, 548 - 549).

Fasismin suurimpana ongelmana Wells tuntui pitävän sen nationalismia, sillä hänen haaveilemansa liike olisi kosmopoliittinen. Hän arveli Hitlerin ja Mussolinin liikkeillä ei ollut muita vaihtoehtoja kuin ”patriotismi” sillä se oli tuohon aikaan ainoa tapa, jonka kautta valtio voitiin käsittää. Hän arveli kuitenkin, että tuleva sota hävittäisi tämän vian, jonka jälkeen liikkeen yhteistyölle perustuva ydin kirkastuisi kohti ”suurempia päämääriä” (Wells, 1933, luku 9). Jotta Wellsin suhtautumisessa fasismiin ei jäisi mitään epäselvyyksiä, hän esitti vuonna 1932 Young liberals- järjestölle pitämässään puheessa, että liberaalien pitäisi uudistua ja muuttua ”liberaaleksi fasisteiksi” (liberal fascists). Liberaalit fasistit vastustaisivat parlamentaarista demokratiaa ja muodostaisivat täten Platonin *Valtiossa* ennakoidun valvojien hallitsijaluokan. Wellsin mukaan saman ajatuksen konkreettinen ilmaus toteutui Italian fasisteissa. (Coupland, 2000, 542 – 543) Aluksi hän vastusti erillisen järjestön tai puolueen perustamista vaan kannatti sitä, että liberaalien oli toimittava yli puolue- ja järjestörajojen. Vain joitain kuukausia myöhemmin hän kuitenkin luopui ajatuksesta ja esitti liberaalille fasismille perustuvan järjestön perustamista. Kuten perinteisilläkin fasisteilla, myös liberaaleilla fasisteilla oli oltava omat maavoimat, ilmavoimat ja muut aseelliset siipensä, joihin militantit jäsenet voitaisiin organisoida. (emt, 545) Coupland toteaaakin osuvasti, että Wells kannatti liberaaleihin päämääriin pyrkimistä menetelmillä, jotka olivat kaukana liberaaleista. Wells ajatteli, että voimalla ja pakolla saavutettu järjestys puhkeaisi myöhemmin kukkaansa yhteiskuntana, jossa vapaus ja liberalismi kukoistaisivat (emt, 542, 547).

Kirjotuksessaan *What is Fascism - And Why?* (1927) Wells kritisoi Mussolinin liikettä myös kyvyttömyydestä sietää minkäänlaista kriittistä oppositiota, mikä tekee Italian tilanteesta erityisen toivottoman. Tämä on toki tyypillistä totalitaristisille ideologioille yleisestikin. Wellsin ajattelun

kannalta kiinnostavaa on, että Tzvetan Todorovin mukaan syy totalitarismin syntyyn löytyy modernismille ominaisesta skientismistä, eli niin sanotusta ”tieteisuskosta”. Skientismi tarkoittaa ajatusta, jonka mukaan vain tieteellisesti hankittu tieto on oikeaa tietoa. Skientismiin kuuluu yleensä myös ajattelutapa, jonka mukaan tiede – ja vain tiede – on ratkaisu ihmiskunnan ongelmiin. Todorovin mukaan skientistiset taustaoletukset luovat totalitarismin, sillä lähtöoletuksiaan tieteellisinä tosiseikkoina pitävät ideologiat eivät siedä erilaisia näkemyksiä: miksi sietä näkemyksiä, jotka ovat objektiivisesti väärässä? Todorovin mukaan skientismi onkin moderni uskonto ilman Jumalaa. (Todorov, 2001). Wells oli tiedeintoilussaan kiistatta itsekin skientisti: hän maailman ongelmiin ratkaisuja tieteestä – tai sellaisena pitämistään lähteistä – ja piti selviönä, että uusi tieto edellyttää ihmisiä muuttamaan vanhoja toimintatapojaan. Jostain syystä Wells ei nähnyt ristiriitaa siinä, että odotti seuraajiltaan uskonnollista omistautuneisuutta päämäärilleen, mutta kritisoi samaan aikaan Mussolinia siitä, että hän ei fanatismissaan siedä ideologiansa kritisointia.

Wellsin ajattelussa on kautta linjan havaittavissa erikoinen jännite demokraattisen ja aristokraattisen eetoksen välillä. Tässäkin mielessä hän muistuttaa paljon edeltäjäänsä Thomas Morea, joka tasapainotteli perinteisen monarkian ja demokraattisen retoriikan välillä (Pietikäinen, 2016, 14). Toisaalta Wells peräänkuulutti demokraattisia uudistuksia ja sananvapautta, mutta samalla oli sitä mieltä, että utooppinen maailmanvaltio on valistuneen eliitin johdossa. Lisäksi hän puhuu kaikkien yhtäläisistä oikeuksista, mutta ilmoittaa arastelematta, että yhteiskunnan heikot lenkit tulee kitkeä milloin suoraan myrkyttämällä, milloin pyrkimällä ehkäisemään heidän lisääntymistään. Ilmeisesti Wellsille suuret massat olivat taho, joka oli tärkeä saada innostumaan uudistuksista, mutta jonka päätöksenteon järkevyyteen ei voi silti liiaksi luottaa. (Partington, 2003)

Toisaalta Wellsin valistunut eliitti oli avoin jokaiselle, joka oli kykenevä ja halukas liittymään siihen. Tässä mielessä jokainen yksilö on hänelle osa eräänlaista inhimillistä reserviä, josta voidaan tarpeen tullen ammentaa uutta hyvää ainesta. Koska tämän valistuneen eliitin perimmäinen tarkoitus on kuitenkin toimia yhteisön hyväksi, heidät voidaan yhtä lailla nähdä johtajien sijasta myös palvelijoina. Periaatteessa tässä voidaan nähdä analogia esimerkiksi kristillisen kirkon papiston ja tavallisen seurakuntaväen kanssa, jotka yhdessä muodostavat yhden Kristuksen ruumiin, jossa jokaisella on oma palvelutehtävänsä. Ratkaisevana erona on tietenkin se, että siinä missä kristillinen kirkko toimii tuonpuoleista ajatellen, Wellsin kansanruumis pitää katseensa vain tässä aineellisessa maailmassa.

Tästä huolimatta myös Wellsin ajatuksissa on havaittavissa eskatologinen sävy. Hänen mielestään ilman ihmisen ja yhteiskunnan kehitykseen puutumista, ihmiskunta on tuhon partaalla. Teoksessaan *The New World Order* hän näkee kaksi vaihtoehtoa: uusi kukoistuksen aika tai tuho (1940, 6).

Ajatuksella on helppo nähdä yhtäläisyys kristillisen kadotus- ja pelastusopin kanssa. Wellsin ideologiassa ihmistä ei kuitenkaan uhkaa synty ja siitä seuraava kadotustuomio vaan ihmislajin sukupuutto. Tämän ehkäisemiseksi Wells pohti pitkään eugeniikan mahdollisuuksia. 1930-luvulla hän puhui paikoin niin positiivisen kuin negatiivisenkin eugeniikan puolesta erityisesti perinnöllisesti sairaiden ja parantumattomien rikollisten kohdalla. Hänen perustelunsa eugeniikalle eivät tosin olleet niinkään rodun jalostukselliset vaan hänen oppi-isältään T.H. Huxleyltä peritty ajatus ihmislajin selviämisen mahdollisuuksien parantamisessa, toisin sanoen mahdollisimman monen yksilön selviämisen turvaamisessa. Teoksessaan *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress upon Human Life and Thought* (1901) Wells esitti, että tulevaisuudessa parhaiten menestyy kansakunta, joka muun muassa säälimättä steriloi ja myrkyttää heikomman aineksensa (People of Abyss). Myöhemmin on spekuloitu, tarkoittiko Wells lausumansa ymmärrettäväksi ennustukseksi vai ohjelmalliseksi kehotukseksi. Joka tapauksessa vielä AMU:ssa Wells sivuaa ohimennen eugeniikkaa käsitellessään Utopian suhdetta kuolemantuomioon:

There would be no killing, no lethal chambers. No doubt Utopia will kill all deformed and monstrous and evilly diseased births, but for the rest, the State will hold itself accountable for their being. (Wells, 1905, 145)

Wellsin mukaan Utopia siis suhtautuisi rikollisten teloittamiseen suurempana moraalisenä ongelmana kuin vammaisten vauvojen surmaamiseen. Jälkimmäinen olisi itseasiassa jopa valtion moraalinen velvollisuus.

Myöhemmin Wells luopui eugeniikan kannattamisesta kokonaan. Hän perusteli tätä sillä, ettei eugeniikan toimivuudesta ole varmuutta. Partington tosin pohtii, että osallisena kannan muutokseen saattoi olla, että natsien hirmutöiden paljastuttua, Wells ei monien muiden tavoin halunnut jäädä historiaan henkilönä, joka yhdistetään niitä lähellä olevaan ajatteluun. (Partington, 2003, 79)

Viimeisessä teoksessaan *Mind At The End of The Tether* (1945) Wells palasi vielä kerran ihmislajin kohtalon pohdintaan. Hän arveli, että kenties ihmisen korvaa myöhemmin kokonaan uusi laji. Tämä heijastaa Wellsin pettymystä ihmiseen, joka ei hänen elinaikanaan ottanut kovin suuria edistysaskelia kohti hänen toivomaansa utopiaa. Kenties Wells toivoi, että hänen utopiansa toteutuisi tämän tulevan uuden edistyneemmän lajin toimesta. *Mind At The End of The Tether* alleviivaa eroa Wellsin ja kristillisen maailmankatsomuksen välillä. Toisin kuin kristinuskossa, Wellsille ihmisyksilöillä eikä loppujen lopuksi edes koko ihmislajilla ole itseisarvoa. Ne ovat vain osa jatkumoa, joka voi johtaa kukoistukseen - tai tuhoon.

3.3 Uskonnon asema Wellsin ajattelussa

Olemme edellä käsitelleet H.G. Wellsin poliittisia näkemyksiä ja sitä, millä menetelmillä hän pyrki edistämään haluamaansa utopiaa. Uskonto ei ollut Wellsille merkityksetön sivuhaara vaan sillä oli keskeinen asema hänen ideologiassaan, joten keskitymme tässä alaluvussa erityisesti siihen, mikä oli Wellsin suhtautuminen uskontoon.

H.G. Wells ei koskaan ollut uskovianne, mutta uskovaisen äitinsä vuoksi uskonto oli läsnä hänen elämässään jo lapsesta asti. Teoksessaan *Experiment in Autobiography* Wells kuvailee lapsuuden ajan uskonnollisia pohdiskelujaan. Erityisen voimakkaana hän kuvaa helvetinpelkoaan, jonka vuoksi hän sanoo salaa inhonneensa koko uskontoa (Wells, 1934a, 66 – 67) Myöhemmin hän hylkäsi lopullisesti perinteisen kristinuskon, mutta kysymys Jumalan tai jonkun korkeamman voiman olemassaolosta vaivasi häntä edelleen. jossain kohtaa ateistiksi jäbäjäbä

Uskonnon kannalta merkittävin teos Wellsin tuotannossa on teologinen traktaatti nimeltä *God the Invisible King* (1917). Teoksessa Wells kuvailee uutta ”modernia uskontoa”, jonka uskoo ja toivoo syrjäyttävän vanhat vakiintuneet uskonnot. Hän näkee, että tällä uudella modernilla uskonnolla on tärkeä osa tulevan utopian luomisessa. Hän on käsitellyt aihetta jo toisessa varsinaisista tutkimuskohteessamme, AMU:ssa, jonka uskonnollisen aineksen eräänlaisen selitysteoksena *God The Invisible Kingiä* voidaan pitää. Wells palasi maailmanuskonnon ja maailmanvaltion suhteeseen vielä teoksissaan *The Open Conspiracy* (1928) ja *The New World Order* (1940), mutta *God The Invisible King* on keskittynyt erityisesti uuden uskonnon opin ja filosofian ulottuvuuteen.

Heti teoksen alkulehdillä Wells tekee selväksi, että teos ei julista kristinuskoa. Hän tekee erotuksen oman jumalansa ja Kristinuskon Jumalan välillä. Ensin mainitusta hän käyttää nimitystä ”Jumala” (God) ja kristinuskon tai muiden uskontojen luojajumalasta nimityksiä ”salattu olento” (Veiled Being). Hän ei halua ottaa kantaa jälkimmäisen olemassaoloon vaan keskittyy oman jumaluutensa julistamiseen, joka on sidottu aikaan ja paikkaan. (Wells, 1917, luku 1)

Tehdäkseen selväksi oman uskontonsa eron muihin uskontoihin, Wells keskittyy ison osan teoksestaan kritisoimaan muita uskontoja – pääasiassa kristinuskoa – mikä on ymmärrettävää, koska kristinuskon oli ja on edelleen vaikutusvaltaisin uskonto länsimaissa. Wells hyökkää erityisesti kristinuskon kolminaisuusoppia vastaan. Hänen mukaansa Jeesus ei itse väittänyt koskaan olevansa Jumala vaan opin olisi keksinyt vasta vuonna 325 järjestetty Nikean kirkolliskokous. (Wells, 1917, luku 2) Tämän tutkimuksen tarkoitus ei ole osoittaa Wellsin väitteitä oikeiksi tai vääriksi, mutta on todettava, että hänen väitteensä kolminaisuusopin alkuperästä oli jo aikanaan kiistalainen (Adeney,

1917, 225), minkä lisäksi on osoitettu, että eräänlainen kolminaisuuden esiaste oli havaittavissa jo ajanlaskun alun juutalaisuudessa (McGrath, 1995/2011, 335 – 336). On mahdollista, että aggressiivinen hyökkääminen kristinuskon dogmeja vastaan johtui ennemmin Wellsin lapsuudesta kumpuavaa antipatiasta kristinuskoa kohtaan kuin tiedollisesta ajatusprosessista. Tähän viittaa sekin, että Wells on selvästi mieltynyt tiettyihin kristinuskon piirteisiin, kuten rakastavaan Jumalaan. Teologi Walter F. Adeney toteaaakin kirjoituksessaan *Mr. H.G. Wells's religion*, että Wells on ”tietämättään kristitty”, sillä monet hänen uskontonsa elementit ovat suoraan kristinuskosta lainattuja (Adeney, 1917, 222).

Wells koki, että sodan runtelemassa Euroopassa ilmeni uudenalaista kaipuuta kohti Jumalaa, minkä vuoksi hänen uskonnollisille näkemyksilleen olisi tilausta. Hän käsitteli teemaa jo aiemmin julkaistussa kaunokirjallisessa teoksessaan *Mr. Britling sees it Trough* (1916), jossa sodassa poikansa menettänyt päähenkilö kokee jonkinlaisen uskonnollisen herätyksen. Teos mukailee Wellsin omaa henkistä prosessia ensimmäisen maailmansodan aikana. Se on omaelämäkerrallinen silti vain ”yleisellä tasolla”, sillä Wells uskoo sen kuvaavan kenen tahansa sivistyneen ihmisen tunteita sodan kauhujen keskellä (Wells, 1934b, 670 – 671). Wellsin ja herra Britlingin jumala erosi kuitenkin merkittävästi useimpien uskontojen luojajumalasta. Wellsin jumala on eräänlainen ihmiskunnan kollektiivinen tietoisuus, joka elää ja kuolee jokaisen yksilön mukana. Tämä jumala ei ole myöskään ikuinen tai kaikkivaltias, vaan se on syntynyt ihmisen mukana. Hän ei rankaise eikä ole kiinnostunut seksuaalisuudesta. (Wells, 1917, luvut 2 & 3) Wells toteaaakin oman jumalansa olevan yhteensopiva tieteellisen maailmankuvan kanssa. Toisaalta Wellsin jumala tarjoaa ”sovitusta”, mutta ei niinkään ikuiseen elämään johtavaa vaan elämän merkityksettömyyden tunteesta vapauttavaa (Wells, 1917, luvut 4 & 5).

Moderni uskonto ei keskity pelkästään harjoittajansa kokemukseen. Wells toteaa, että tullessaan tietoiseksi Jumalasta, yksilön on omistettava elämänsä tälle ja tämän valtakunnan edistämiseksi. Siinä missä tämäkin kuulostaa retoriikaltaan hyvin kristilliseltä, modernin uskonnon ”Jumalan valtakunta” sijaitsee nykyisessä materiaalisessa maailmassa, ei tuonpuoleisessa. Wellsin jumala vaatii palvelijaansa tekemään kaikkensa, jotta tämän nykyisen maailman elinolot paranisivat ja jotta kansat tekisivät yhä tiiviimpää yhteistyötä keskenään. Päämääränä on siis vanha tuttu maailmanvaltio, jota Wells kutsuu tällä kertaa avoimesti teokratiaksi. (Wells, 1917, luku 5)

Vaikka Wellsin ”moderni uskonto” lainaa paljon kristinuskolta, Wells toteaa sen muistuttavan buddhalaisuutta siinä mielessä, että se ei esitä väittämiä esimerkiksi maailmansynnystä. Wells tuntee myös voimakasta sympatiaa monia kristinuskon historiassa kerettiläisiksi tuomittuja suuntauksia, kuten gnostilaisuutta, kohtaan. (Wells, 1917, luku 1) Kristusta koskevissa väittämissään hänellä onkin

yhtäläisyyksiä radikaalien liberaaliprotestanttien kanssa (Glover, 1972, 134 – 135) Tämä on kiehtovaa sinänsä, sillä olemme jo edellä todenneet, että utopismin osalta Wellsin juuret kumpuavat vastareformistinkin tunnetun Thomas Moren ajatuksista.

Kaikesta kristinuskon vastaisuudesta huolimatta *God The Invisible Kingistä* on luettavissa ihailu Jeesuksen persoonaa kohtaan ja halveksunta myöhempää kirkkoa kohtaan, joka kieltäytyy seuraamasta tätä ”todellista” Kristusta. Toisaalta Wells toteaa, että hänen jumalansa ei olisi alistunut ristille, sillä hän ei ole heikko vaan taistelija. Wellsin jumala taistelee suurinta vihollista, joka ei ole Paholainen vaan kuolema, vastaan. Tässä ilmenee jälleen perustavanlaatuisen ero Wellsin uskonnon ja kristillisen maailmankuvan välillä: Wells ei ole kiinnostunut iankaikkisesta elämästä vaan maallisesta selviämiskamppailusta ja hyvinvoinnista. Tämän Jumalan työkaluna ei toimi kirkko vaan valtio. (Wells, 1917, luvut 6 & 7)

Wellsin mukaan jokaisen nousevan uskonnon on pyrittävä vaikuttamaan valtion lainsäädäntöön ja hallintoon. Koska näin ei tehty kristinuskon toimesta sen saadessaan valta-aseman Rooman valtakunnassa, Wellsin mielestä kävi ennemmin niin, että Rooma otti vallan kristinuskosta eikä päinvastoin (Wells, 1917, 68 – 69). Wells tuntuu pitävän kristinuskon suurimpana heikkoutena sitä, että se keskittyi maallisen elämän säätelyn sijaan uskontunnustusten ja kolminaisuusopin kaltaisten opillisten kysymysten muotoiluun. Hänen mukaansa esimerkiksi islam ei niin kiinnostunut vastaavista kysymyksistä. Tämä onkin nykytiedon valossa totta, mutta kuten johdannossa totesimme, Rodney Stark pitää juuri tätä piirrettä syynä sille, miksi kristillinen sivilisaatio on synnyttänyt muun muassa demokratian, ihmisoikeudet, markkinatalouden. Starkin mukaan nämä opilliset pohdinnat loivat pohjan kristilliselle edistysuskolle. (Stark, 2005, 20 – 21) Usko edistyksen mahdollisuuteen puolestaan mahdollisti myös utopismin syntymän. Wells puolestaan katsoi, että modernin uskonnon on puututtava maallisiin kysymyksiin, eli luotava teokratia. Hän esitti ajatuksen vuosikymmenien päästä uudelleen teoksessaan *The Open Conspiracy*, jossa hän totesi yksiselitteisesti, että uuden modernin uskonnon kontrolloitava niin poliittista, sosiaalista kuin taloudellistakin elämää. Muussa tapauksessa uskonto olisi hänen mukaansa vain ’oopiumia kansalle’, kuten kuuluu tunnettu marxilainen sanonta. (Wells. 1928, luku 6)

Wellsin modernin uskonnon ytimessä on, että yksilö asettaa itsensä palvelemaan suurempia yhteisöllisiä päämääriä. Hän toteaa, että modernin uskonnon uskotunnustus ei ala sanoilla ”minä uskon” vaan ”minä annan itseni” (I give myself) (emt., luku 6). Tämä avaa sitä, miksi Wells saattoi toisinaan kutsua joitakin kelvottomina pitämiään ajatuksia – kuten marxilaista ajatusta luokkasodasta – uskonnollisiksi dogmeiksi, vaikka toisaalta piti uskontoa yhteiskunnalle välttämättömänä. Hän teki selvän eron sokean uskon ja uskollisen palvelualltiuden välillä.

Wellsin uskonto ei kuitenkaan saavuttanut juuri suosiota. Myöhemmin hän ottikin etäisyyttä ajatuksiinsa. Teoksessaan *Experiment in Autobiography* hän totesi, ettei hänen jumalansa oikeastaan ollut mikään jumala vaan eräänlainen viisivuotissuunitelman personifikaatio, jonka kommunisti olisi saattanut hyväksyä puhtaana vertauskuvana. Hän myös kerskaili, että ei ollut sentään tehnyt yhtään myönnytyksiä järjestäytyneille uskonnoille, kuten kristinuskolle, pitäen näin ”kätensä puhtaina.” (1943b, 672 - 673) Uskonnon ja utopismin suhde oli Wellsin teoksissa kuitenkin niin usein toistuva teema, että pelkästä satunnaisesta älyllisestä hairahduksesta ei selvästi ollut kyse. Tätä alleviivaa myös aiemmin käsittelemämme utopismin ja uskonnollisen maailmankuvan, erityisesti kristinuskon, leikkauspinnat.

Siirrymme seuraavaksi käsittelemään, miten tämä uskonnon ja utopismin välinen jännite näkyy Wellsin teoksissa *WTSW* ja *AMU*. Aloitamme ensinmainitusta, joka esittää dystooppisen skenaarion, jossa maailma on kehittynyt teoksen kirjoitusajankohdasta huonompaan suuntaan. Tämän jälkeen analysoimme *AMU*:a, joka esittää haavekuvan, millainen yhteiskunnan tulisi olla.

4.1 When the Sleeper Wakes

When The Sleeper Wakes (1899) on H.G. Wellsin uran alkupuolen tuotantoa. Teos on Wellsin ensimmäinen vakava yritys ennustaa tulevaa, minkä lisäksi sitä pidetään kenties ensimmäisenä modernina dystopiaromaanina. Teos ei ole saavuttanut merkittävää asemaa taiteellisten ansioidensa vuoksi ja Wells itsekin piti sitä epäonnistuneena. Tästä huolimatta se on esimerkiksi Bookerin mukaan dystopiakuvastoltaan Wellsin tuotannon rikkain teos, koska se käsittelee laajasti poliittisia ja sosiaalisia teemoja (Booker, 1994, 286). Wells itsensä mukaan teos oli pääasiassa ajankohtaisten suuntausten liioittelua: suurempia rakennuksia, nopeampi kulkuneuvoja, moraalittomampia kapitalisteja ja suuremmassa ahdingossa eläviä työläisiä (Wells, 1934b, 645).

WTSW alkaa 1800-luvun lopun Lontoosta. Kirjan ensimmäisessä kohtauksessa päähenkilö Graham vaeltelee rannalla Eglannin Bocastlessa ja kohtaa nuoren taiteilijan nimeltä Isbister. Isbister kiinnittää huomiota Grahamin kärsivään olemukseen ja aloittaa tämän kanssa keskustelun. Graham valittelee kärsivänsä unettomuudesta, joka tekee hänen olonsa niin tukalaksi, että hän on aikonut surmata itsensä hyppäämällä rantakalliolta. Isbister toppuuttelee Grahamia ja pyytää hänet luokseen voidakseen auttaa. Vierailun aikana Graham vaipuu tajuttomuuteen ja Isbister luulee tämän kuolleen. Pian selviää, että hän on unenkaltaisessa horroksessa. (Wells, 1899, 7 – 16)

Seuraava luku *The Trance* sijoittuu kahdenkymmenen vuoden päähän Grahamin vaipumisesta horrokseen. Kohtauksessa Isbister ja Grahamin serkku Warming ovat tulleet katsomaan tätä

Lontooseen, jonne hänet on sijoitettu epäonnisten herätysyritysten jälkeen. He hämmästelevät Grahamin erikoista tilaa, joka vaikuttaa siltä kuin hän ei olisi elävä eikä kuollut. Hän ei hengitä eikä hänellä ole sydämen sykettä, mutta toisaalta hänen ruumiinsa ei ole alkanut kompostoitua. Isbister huomauttaa myös, ettei Graham vaikuta ikääntyneen päivääkään, vaikka hän itse on jo elämänsä ehtopuolella oleva harmaantunut vanhus. Lääkärit arvelevat Grahamin vielä joskus heräävän, mutta Isbister ja Warming ovat tämän suhteen skeptisiä. He pohtivat kuitenkin, mitä tulisi tehdä Grahamin omaisuudelle, joka on kasvanut korkoa vuosien mittaan. Mikäli Graham vielä heräisi, hän olisi huomattavasti vauraampi kuin vaipuessaan transsiin. (Wells, 1899, 16 – 24)

Ennen nukahtamistaan Graham kertoo elämästään vain hiukan. Hänellä ei ole vaimoa eikä lapsia, mistä hän vaikuttaa olevan surullinen. Hän kokee ulkopuolisuutta ja merkityksettömyyttä. Ennen kuin unettomuus on ottanut hänestä vallan, hän omistautunut työlle, joka on ilmeisesti osasyllinen hänen tilaansa. Myöhemmin ollessaan katsomassa tajutonta Grahamia, Warming kertoo, mitä lähimpänä sukulaisena tietää Grahamista:

”He was a man of considerable gifts, but spasmodic, emotional. He had grave domestic troubles, divorced his wife, in fact, and it was as a relief from that, I think, that he took up politics of a rabid sort. He was a fanatic Radical – a Socialist – or typical Liberal, as they used to call themselves, of the advanced school. Energetic – flighty – undisciplined. Overwork upon a controversy did this for him. I remember the pamphlet he wrote – a curious production. Wild, whirling stuff. There were one or two prophecies. Some of them are already exploded, some of them are established facts. But for the most part of to read such a thesis is to realise how full the world is of unanticipated things. He will have much to learn, much to unlearn, when he wakes. If ever a waking comes.” (Wells, 1899, 23).

Edellisessä kuvauksessa on helppo nähdä joitain yhtymäkohtia Wellsiin itseensä. Hänkin oli eronnut ensimmäisestä vaimostaan joitain vuosia aiemmin ja kokenut terveydentilan romahduksen, jonka on arveltu voineen johtua avioeron ja liiallisen työnteon aiheuttamasta stressistä (Likoranta, 2001, 6 – 7). Myös poliittinen suuntaus ja pyrkimys profetoida tulevaa täsmäävät. Vaikuttaa siltä, että Wells pyrkii samastamaan itsensä nukkujaan voidakseen tarkastella tulevaisuuden maailmaa ikään kuin omin silmin. Vastaava kirjailijan ja tarinan päähenkilön persoonien sekoittuminen nähdään vielä paljon selkeämpänä *AMU*:ssa. Tämä heijastaa Wellsin koko tuotantoa läpäisevää poikamaista innostusta vilkaista tulevaisuuden esiripun taakse.

Lopulta Graham herää 203 vuoden kuluttua vuonna 2100. Hän havahtuu tuntemattomasta ja täysin vieraan oloisesta paikasta, jossa häntä säilytetään läpinäkyvän kuvun alla. Tutkiessaan ympäristöään, hän löytää ihmisiä, joissa hänen heräämisensä aiheuttaa hämmennystä ja levottomuutta. Muukalaiset eivät suostu aluksi kertomaan Grahamille paljoakaan, mutta hiljalleen hänelle valkenee tilanteensa erikoisuus. Pitkän transsin lisäksi hänestä on tullut sen aikana maailman rikkain henkilö. Hänen omaisuuttaan hallinnoiva ”valkoinen neuvosto” (White Council) hallitsee käytännössä koko maailmaa. Neuvoston 12 jäsentä käyttävät valtaa Grahamin nimissä.

Grahamin herääminen tarkoittaa skandaalia, joka merkitsee toisille toivoa, toisille taas heidän asemansa vaarantumista. Asemaansa tyytymätön kansa on noussut kaduille vastustamaan neuvostoa toivoen Grahamin olevan puolellaan. Neuvosto puolestaan pyrkii salaamaan tapahtumat Grahamilta hankkiutuakseen hänestä vaivihkaa eroon. Grahamin pelastaa kapinallisjohtaja Ostrog, joka tarttuu ohjaksiin neuvoston kukistuttua. Näennäisesti valta on Grahamilla, mutta todellisuudessa Ostrog johtaa hänen nimissään. Tarinan edetessä ilmenee, ettei Ostrogilla ole sen vilpittömämpiä aikeita kuin neuvostollakaan. Hän toivoo voivansa hallita maailmaa mielensä mukaan samaan aikaan, kun Graham nauttii 2100-luvun ihmeistä. Kun Graham huomaa tullessa toistamiseen käytetyksi, hänen ”demokraattisen ajan” maailmankuvansa ja Ostrogin vallanhimoinen pragmaattinen nihilismi joutuvat törmäyskurssille. Ostrog yrittää kannustaa Grahamia unohtamaan turhan idealisminsa ja nauttimaan asemastaan. Koska Graham ei taivu, seuraa uusi taistelu, joka saa kosmisen hyvän ja pahan taistelun piirteitä. Graham luonnehtiikin tapahtumia Harmagedonin taisteluksi (Wells, 1899, 285).

4.2 Yhteisön maailmankuva

WTSW yhteiskunta on ottanut teknologisesti merkittäviä harppauksia teoksen kirjoittamisajankohdan maailmasta. Monet teoksen futuristisista piirteistä ovat nykyään pysyvä osa tieteiskirjallisuuden kuvastoa. Läpeensä teknistynyt yhteiskunta sijaitsee esimerkiksi jättimäisen kuvun alla, jossa ihmiset liikkuvat paikasta toiseen automaattisilla itsestään liikkuvilla teillä. Kaupunkikuvaa määrittävät valtavat pilvenpiirtäjät ja korkeuksissa toisiaan risteävät riippusillat ja kaapelit. (Wells, 1899, 44 – 45) Wells on myös osannut ennustaa monia keksintöjä, joita ei ollut tuolloin vielä sellaisenaan olemassa. Esimerkiksi elokuvakoneeksi (kinematograph) kutsutun television kaltaisen laitteen, joka syyttää kansalaisille kevyttä roskaviihdettä. Pitkiä matkoja tehdään puolestaan lentokoneilla (aeroplane). Tähän keksintöön Graham on erityisen mieltynyt aivan kuten Wells itsekin sitten, kun lentokone lopulta keksittiin seuraavan vuosisadan alussa. Lentäjistä tuli Wellsin sankareita, joita kohtaan hän ilmaisi usein ihailunsa.

Graham joutuu huomaamaan kauhukseen, että siinä missä yhteiskunta on ottanut teknologisesti valtavia harppauksia, moraalisesti se on jopa taantunut. Kansasta valtaosa elää pinnallista ja hedonistista elämää. Toinen osa on sen sijaan orjuutettu tekemään koneiden lailla raskasta ruumiillista työtä vailla toivoa paremmasta. Heidän fyysinen olemuksensakin on niin kurja, että heidän voi ajatella taantuneen evolutiivisesti, kuten Wellsin aiemmassa teoksessa *The Time Machine* (1895), jossa ihminen on kehittynyt kahdeksi eri lajiksi. Niin sanotut nautinnon kaupungit (pleasure cities) toimivat hedonismin keskuksina niille, joilla niihin on varaa. Epätoivoisille ne tarjoavat myös kaupallisen armomurhan, joka onkin monille työläisille utuinen haave. Myös lasten kasvatusta on ulkoistettu suuriin teollisen oloisiin kasvatuslaitoksiin, mikä herättää Grahamissa kauhua. Lapsille opetetaan vain välttämättömyydet: kuri ja tottelevaisuus, sillä muu sivistys on ajanhukkaa ja sitä paitsi ikävystyttävää.

Vaikka Graham on omana aikanaan ollut radikaali, hän joutuu huomaamaan olevansa 2100-luvulla taantumuksellinen. Odotellessaan saavansa lisäselvityksiä omastaan ja maailman tilanteesta, hänelle tarjotaan ajankuluksi prostituoitujen palveluja, mistä hän kieltäytyy jyrkästi. (Wells, 1899, 70 – 71) Myöhemmin kierrellessään kaupungilla, häntä ärsyttävät tauotta järjettömyyksiä suoltavat puhekoneet (Babble Machine), jotka ovat korvanneet painetut kirjat. Uskontoja on edelleen aina kristinuskosta ”muhammettilaisiin” sekä kummitusten ja huonekalujen palvojiin (Wells, 1899, 154). Vaikka Graham ei ole tietävästi lainkaan uskonnollinen, hän kauhistuu myös 2100-luvun kaupallistunutta ja pinnallista uskonnollisuutta.

At one moment, for example, he found they were traversing the religious quarter, for the easy transit about the city afforded by the moving ways rendered sporadic churches and chapels no longer necessary—and his attention was vividly arrested by the facade of one of the Christian sects.

They were travelling seated on one of the swift upper ways, the place leapt upon them at a bend and advanced rapidly towards them. It was covered with inscriptions from top to base, in vivid white and blue, save where a vast and glaring cinematograph transparency presented a realistic New Testament scene, and where a vast festoon of black to show that the popular religion followed the popular politics, hung across the lettering Graham had already become familiar with the phonotype writing and these inscriptions arrested him, being to his sense for the most part almost incredible blasphemy. Among the less offensive were “Salvation on the First Floor and turn to the Right.” “Put your Money on your Maker.” “The Sharpest Conversion in London, Expert Operators! Look Slippery!” “What Christ would say to the Sleeper;—Join the Up-to-date

Saints!” “Be a Christian—without hindrance to your present Occupation.” “All the Brightest Bishops on the Bench to-night and Prices as Usual.” “Brisk Blessings for Busy Business Men.”

“But this is appalling!” said Graham, as that deafening scream of mercantile piety towered above them.

“What is appalling?” asked his little officer, apparently seeking vainly for anything unusual in this shrieking enamel.

“*This!* Surely the essence of religion is reverence.” (Wells, 1899, 223 – 224)

Graham näkee nykyaikaisen uskontoon jumalanpilkkana, sillä sen ydin ei ole kunnioituksessa. Se nojaa vain yksilön kokemukseen, mikä johtaa kokemuksen ja tunteen-ulottuvuuden ylikorostumiseen. Toisaalta Wellsin omakin ”moderni uskonto” tosin nojasi vain yksilön kokemusmaailmaan, mutta Wells tarkoitti tällä, että yksilön ainoana uskonnollisen auktoriteettina tulee toimia hänen henkilökohtainen suhteensa jumalaan. Tästä tuli seurata jumalan, eli yhteisen hyvän, palvelulle omistettu elämä. Wellsin uskonnossa kokemuksen ja tunteen-ulottuvuus on siis kiinteästi tekemisissä etiikan ja säädösten sekä yhteisöjen ja instituutioiden- ulottuvuuksien kanssa. WTSW:n yhteiskunnan uskonto sen sijaan tarjoaa harjoittajalleen hyvän mielen, mutta ei edellytä häneltä mitään. Kaupallisuudessaan siinä voi nähdä yhtäläisyyksiä reformaation ajan katoliseen kirkkoon, joka räikeimmillään opetti syntien anteeksiantamusta rahalla, eli anekaupalla.

Luvussa 15 *From the Crow's Nest* Graham pohtiikin, että uudessa maailmassa uskon Jumalaan on korvannut rahanpalvonta. Tämä on johtanut kunniattomuuteen ja moraalittomuuteen. (Wells, 1899, 155 – 156) Grahamin ensisijainen huoli ei koske niinkään hengellistä elämää vaan sitä, että hänen tarkastelemaisensa yhteiskunta ei täytä hänen odotuksiaan. Haaveet vapaudesta ja paremmasta ajasta eivät ole toteutuneet. Nämä ajatukset kirvoittavat Grahamissa eksistentiaalisen ahdistuksen, jonka seurauksena hän rukoilee, vaikka ei tarkkaan tiedä, mitä ja kenelle rukouksensa osoittaa. (Wells, 1899, 161 – 162) Toive paremmasta maailmasta johtaa siis vääjäämättä kurottamaan kohti korkeampaa voimaa.

Jouduttuaan huomaamaan, ettei Ostrogin järjestämä vallankumous ole parantanut yhteiskunnan epäkohtia, Graham joutuu vastentahtoisesti asettumaan jälleen kapinan keulakuvaksi, eli ottamaan paikkansa eräänlaisena messiashahmona. Graham asettuu edustamaan sitä uskoa ja toivoa, jota häneltä itseltäänkin puuttuu.

4.3 Graham kristushahmona

Grahamin hahmossa on piirteitä eräänlaisesta Kristus-hahmosta. Kuten myöhemmin teoksessaan *God The Invisible King*, Wells käyttää Grahamia osoittaakseen aimo annoksen piikikästä kritiikkiä kristinuskoa kohtaan, mutta myös tehdäkseen hänestä oman uskontonsa messiaan.

Siinä missä Jeesus Kristus heräsi kristillisen uskontunnustuksen mukaan kuolleista kolmantena päivänä, Graham herää transsistaan kolmantena vuosisatana. Kahdentoista apostolin sijaan Grahamia edustaa kaksitoista neuvoston jäsentä. Neuvosto on toiminut Grahamin nimissä ja hänen auktoriteetillaan, mutta hänen omalla tahdollaan ole näiden toimien kanssa mitään tekemistä. Kuten tiedämme, Wellsin mielestä moderni kristinuskko muotoiltiin vasta Nikean kirkolliskokouksessa muotoon, joka ei vastaa juurikaan Kristuksen opetuksia. Graham siis vastaa tässä Jeesusta, joka ei palatessaan tunnista omaa kirkkoaan.

Teoksen edetessä Graham käsittää hiljalleen, minkälaisia odotuksia yhteisö häneen kohdistaa. Hänen hahmoonsa liitetään monia myyttisiä piirteitä. Ollessaan transsissa Grahamia on pidetty näytteillä, jotta kansa on voinut käydä katsomassa häntä. Tämä muistuttaa tapaa, jolla esimerkiksi katolinen kirkko on historiassaan asettanut esille pyhänjäännöksiä tai korruptoitumattomia pyhimysten ruumiita. Grahamin asemaan liittyy siis vahvasti käytännön ja rituaalien- ja yhteisöjen ja instituutioiden- elementtien toimintaa. Hänen heräämistään myös odotetaan, minkä vuoksi ”kun nukkuja herää”- ilmaus toimii vertauskuvana jollekin kaukaiselle ja uskomattomalle (Wells, 1899, 63).

Moni asettaa toivonsa Grahamiin, mutta epäilijöitäkin on. Luvussa 11. *The old Man who knew everything* Graham törmää kaupungilla pakoillessaan vanhukseen, joka uskoo kiven kovaan, että aito nukkuja on kuollut ja tilalle on vaihdettu uusi henkilö Ostrogin sätkynukeksi. Hän myös pilkkaa sitä, kuinka hänen nuoruudessaan neuvostoa erehtymättömänä, aivan kuten ”tietämättömät” ajattelevat Jumalasta. (1899, 111 – 119) Neuvoston nauttima kunnioitus perustuu erottamattomasti Grahamin asemaan. Hänestä käytetään toistuvasti ylistäviä ja jopa jumalallistavia nimityksiä kuten ”Atlas”, ”maailman valtias” sekä ”Jumala ja vapahtaja”. Odottaessaan selvyyttä tilanteeseensa Graham näkee itsekin yhtäläisyyden itsensä ja Kristuksen välillä:

He thought of the tumult, the great social trouble of which he was so unaccountably the axis. A text, irrelevant enough and yet curiously insistent, came floating up out of the darkness of his memory. This also a Council has said:

”it is expedient for us that one man should die for the people.” (Wells, 1899, 73)

Edellinen on viittaus Johanneksen evankeliumin lukuun 11, jossa ylipappi Kaifas esittää Jeesuksen teloittamista ja samalla tietämättään profetoi hänen messiuuttaan (Joh 11:47 – 52).

Myös Valkoinen neuvosto yrittää tosiaankin hankkiutua Grahamista eroon. Hänet vapauttanut Ostrog sallii Grahamin nauttia asemastaan, kunhan todellinen valta pysyy hänen käsissään. Kun Graham havahtuu siihen, ettei Ostrog toteuttanutkaan kansan tahtoa, hän kyseenalaistaa tämän menettelyn. Luvussa 19. *Ostrog's Point of View* nähdään kiinnostava kohta, jossa Graham, 1800-luvun idealisti, haastaa vuoden 2100-luvun nihilistin moraaliseen debattiin. Grahamille ihmisyyys on itsessään tärkeää eikä hän kestä ajatusta heikompien kärsimyksestä. Ostrog toteaa ymmärtävänsä tämän kannan ja ajatelleensa itsekkin ennen samoin. Myöhemmin hän on kuitenkin tullut johtopäätökseen, jonka mukaan ihmismassat on luotu vahvimpien alistettaviksi. Heikoimpien tehtävä on sen sijaan kuolla, mitä Ostrog pitää hyvänä osana. Hän vakuuttaa Grahamille kansan typeryyttä kertomalla, että edellinenkin kapina organisoitiin ja vallankumoushuudot opetettiin kansalle ylhäältä käsin. Hän näkee itsensä vain osana luonnollista tyrannien jatkumoa. (Wells, 1899, 214 – 219)

Graham ei hyväksy Ostrogin kylmiä näkemyksiä, mutta hänellä on vaikeuksia löytää tuekseen päteviä argumentteja. Hänelle on esitetty kansalaisten kurjuus ihmisyyhteisöjen luonnollisena osana, jolle ei voi mitään. Hän ei voi vedota Jumalaan, johon ei usko – tai jona häntä itseään pidetään -, transsendenttiin hyvään tai pahaan, josta ei oletettavasti ole todisteita. Hän tyytyy vain toteamaan, että hänen on nähtävä asioiden todellinen laita itse. (Wells, 1899, 218) Kohdatessaan kärsimyksen ongelman, Graham kysyy jokaisen utopistin joskus lausuman kysymyksen ”Onko asioiden oltava näin?”:

”Must the world go this way?, said Graham, with his emotions at the speaking point.

”Must it indeed go in this way? Have all our hopes been in vain?”

”What do you mean?” said Ostrog. “Hopes?”

“I came from the democratic age and. And I find an aristocratic tyranny!”

“Well – but you are the chief tyrant.”

Graham shook his head. (Wells, 1899, 216)

Ostrog vaikuttaa päällisin puolin edustavan Grahamin vastakohtaa. Hänelle tärkein arvo on valta ja ihmisyydellä on vain välinearvo. Linkoranta huomauttaa kuitenkin, että monet Ostrogin kannat ovat hyvin samankaltaisia kuin Wellsin teoksessaan *Anticipation* (1901) markkinoimat. (Linkoranta, 2001, 15) Ostrogin ja Grahamin välinen kiista edustaa siis H.G. Wellsin omien eri näkökulmien välistä kamppailua. Syvällisenä ajattelijana Wells on mitä todennäköisemmin pohtinut sitäkin vaihtoehtoa,

että moraalin mittarina toimisi vain maailmassa vallitseva vahvimman oikeus. Myöhemmin Wells toki tuli siihen lopputulokseen, että ihmisen moraalinen velvollisuus on palvella jumalaa, jota hän piti jotakuinkin synonyyminä ihmiskunnan kollektiiviselle tietoisuudelle. Massojen vastaisista ja totalitaristisista keinoista hän ei tosin luopunut, mikä tekee hänestä ainakin osittain Ostrogin hengenheimolaisen.

Graham ja Ostrog valitsevat päinvastaiset tiet. Ostrog pyrkii pitämään kiinni vallankahvasta kaikin keinoin. Graham puolestaan luopuu asemastaan, antautuu taisteluun ja kärsii teoksen lopussa ilmeisesti marttyyrikuoleman. Kristuksen lailla Graham siis uhrautuu toisten puolesta. Toisaalta hän ei ole kuitenkaan ole asemaansa hyväksyvä uhrikaritsa vaan aktiivinen taistelija, kuten Wells totesi hänen jumalansa olevan teoksessaan *God the Invisible King*. Sitä, millaiseen tulokseen Grahamin uhrautuminen johti, emme tiedä, sillä teoksen loppu jää avoimeksi. Puhdistuiko maailma pahuudesta vai jatkoiko se kulkuaan kohti Wellsin pelkäämää ihmiskunnan tuhoa? Booker toteaaakin, että vaikka tavallisten kansalaisten vallankumous vaikuttaa jäävän teoksessa voitolle, heidän heikon henkisen ja fyysisen tilansa vuoksi tuntuu epätodennäköiseltä, että tämä johtaa lopulta ihanneyhteiskuntaankaan. Tämän vuoksi teos lienee vaikuttanut merkittävästi varsinkin sitä seuranneeseen dystopiakirjallisuuden genreen (Booker, 1994, 288).

4.4 Yhteydet muihin teoksiin

Vaikka WTSW on Wellsin tuotannon vähemmän tunnettuja teoksia, sille on annettu myös paljon tunnustusta. Linkoranta kutsuu teosta hajanaisuudestaan huolimatta ”ideapankiksi”, josta myöhempi tieteiskirjallisuus on ammentanut. (Linkoranta, 2001, 15)

Ennen Wellsiä luonnottoman syvään uneen tai transsiin vaipuvan henkilön aihetta on hyödynnetty monissa teoksissa ja myyteissä. Yksi tunnetuimmista ja varhaisimmista esimerkeistä on alkukristillinen legenda *Seitsemän unikekoa* (Seven sleepers). Legenda on alunperin peräisin 400-luvulta efesoslaisen piispa Stefanoksen kertomana. Myöhemmin se levisi Euroopassa Genovan arkkipiispa Jacobus de Voragine julkaisemassa pyhimyslegendakokoelmassa *Legenda aureassa* (n. 1260). Islamilaisessa maailmassa tarinan muunnos ilmenee *Koraanin* 18. suurassa, *Luolan suurassa*. (DI BERARDINO, 2014, 3:561 – 3:562) Alkuperäinen kristitty legenda kertoo seitsemästä kristitystä, jotka pakenevat luolaan keisari Deciuksen aikaista vainoa. Keisari määrää luolan suuaukon suljettavaksi, jotta kristityt kuolisivat. He vaipuvat kuitenkin uneen heräten vasta lähes kahdensadan vuoden päästä. Herättyään he huomavat, että aiemmin kristityille vihamielinen yhteiskunta onkin muuttunut kristilliseksi! Heidän ensimmäinen havaintonsa muutoksesta on kaupungin portille pystytetty suuri risti. Myös WTSW:n luvussa viisi *The Moving Ways* on kohta, jossa aikasiirtymä

konkretisoituu Grahamin silmien edessä hänen havaitessaan valtavat muutokset kaupungin arkkitehtuurissa (Wells, 1899, 44 – 45).

Nukkuja- motiivia esiintyi myös lähempänä Wellsin aikaa. Yksi modernin ajan tunnetuimmista tällaisista teoksista on amerikkalaisen Washington Irvingin novelli *Rip Van Winkle* (1809). Teos kertoo hollantilais-amerikkalaisesta miehestä, joka nukahtaa piilopaikassaan. Tietämättään hän nukkuu 20 vuotta ja herää vasta Yhdysvaltain vapaussodan jälkeen. Hämentynyt Van Winkle joutuu hankaluuksiin, koska ei tiedä, että ei elä enää kuningas Yrjö III:n alaisuudessa. *Rip Van Winkle* on ollut Wellsille tuttu ja *WTSW*:ssä on siihen suora viittauskin. Kun Warming ja Isbister ovat katsomassa ystäväänsä 20 vuotta hänen nukahtamisestaan – yhtä monta vuotta kuin Van Winkle nukkui– toinen heistä toteaa: ”It will be a pity to lose his surprise. There’s been a lot of change these twenty years. It’s Rip Van Winkle come real.” (Wells, 1899, 21)

Samalta vuosisadalta on myös Jerome K. Jeromen novelli *The New Utopia* (1891), jossa niin ikään päähenkilö nukkuu tuhat vuotta ja herää sosialistisessa yhteiskunnassa, jossa häntä pidetään tieteellisenä näyttelyesineenä. Korkeista odotuksistaan huolimatta päähenkilö huomaa, että tasa-arvo on viety tässä yhteiskunnassa groteskiuteen asti. Syntymässään fyysistä tai älyllistä etua muihin nähden saaneet yksilöt leikelleen kirurgisesti kooltaan ja henkisiltä kyvyiltään keskivertoa vastaavaksi. Kaikki ”epätasa-arvoa” aiheuttavat asiat on kielletty ja ihmiset on kaikesta riisuttu yksilöllisyydestä. Koko yhteiskunta on räätälöity miellyttämään enemmistöä, minkä vuoksi se palvelee myös jumalaa nimeltä ”ENEMMISTÖ” (MAJORITY).

Jeromen novellin päättyy siihen, että päähenkilö havahtuu ja ymmärtää nähneensä vain pahaan unta. Painajaisen syy lienee se, että edellisenä iltana hän on viettänyt aikaa National Socialist- nimisellä klubilla. Saman nimisiä sosialistiseen ajatteluun keskittyneitä kerhoja perusti amerikkalainen utopiakirjailija Edvar Belamy (1850 – 1898). Bellamyn tunnetuin teos on vuoteen 2000 sijoittuva teos *Looking Backward: 1887 – 2000* (1888). Teos on mitä ilmeisemmin toiminut Wellsin inspiraationa *WTSW*:n kehyskertomukseen. Luvussa seitsemän *In the silent rooms* Graham näkeekin yhtäläisyyden itsensä ja Bellamyn päähenkilön kanssa, joka on niin ikään nukahtanut ja herännyt luonnottoman pitkän ajan jälkeen vuonna 2000. Merkittävin ero heidän välillään on tosin, että Graham ei ole utopiassa, vaan yhteiskunnassa, jossa vallitsevat samat epäkohdat kuin ennen (Wells, 1809, 66).

WTSW:stä tarinasta poiketen *Looking Backward* on pääosin onnellinen: maailmassa vallitsee sosialistinen auvo ja päähenkilö tapaa entisen mielitiettynsä jälkeläisen ja rakastuu tähän. Myös Graham puolestaan tapaa sukulaisensa jälkeläisen, joka yllyttää hänet kapinaan. *Looking Backwardin*

päähenkilöä ei pidetä palvonnan kohteena eikä hänellä ole valtaa. Itseasiassa hän saavuttaa kyseenalaista huomiota tutkiskellessaan yhteiskuntaa oman aikansa näkökulmasta. Aiheemme kannalta kiinnostavimpia on kohtaaminen, jossa vuoden 2000 pappi pitää saarnan, jossa hän vertailee entisajan epäoikeudenmukaista maailmaa ja vuoden 2000 utopiaa. Saarnan opillinen sisältö on perisyntiopin hylkääminen, jotta ihminen voisi olla todella ”Jumalan kuva” ja sovituksen painopiste ei ole yksilön pelastumisessa vaan yhteiskunnan matka täydellistyessään kohti Jumalaa. (Bellamy, 1999, 162 & 165). Teologisesti Bellamyn pappi on siis melko lähellä Wellsin modernia uskontoa.

Selviä temaattisia yhtäläisyyksiä voi nähdä myös Aldous Huxleyn teokseen *Brave New World* (1932) sekä Ray Bradburyn teokseen *Fahrenheit 451* (1953), joissa molemmissa kansa pidetään passiivisena hedonismilla ja onttouttaan kumisevalla roskaviihtellä (Booker, 1994, 286). Ihmisyyden murskaavan kontrollin teemaa jatkaa myös George Orwell teoksessaan *Nineteen-Eighty Four* (1949). Orwellin teos on tunnettu ensisijaisesti totalitaristisesta valvontayhteiskunnan kuvauksestaan, mutta myös sen lopussa päähenkilö Winston Smith ja puolueen edustaja O’Brien käyvät kiinnostavan keskustelun siitä, mihin heidän toimintansa ja uskomustensa oikeutus perustuu:

”I don’t care. In the end they will beat you. Sooner or later they will see you for what you are, and then they will tear you to pieces.”

“Do you see any evidence that this is happening? Or any reason why it should?”

“No. I believe it. I *know* that you will fail. There is something in the universe – I don’t know, some spirit, some principle – that you will never overcome.”

“Do you believe in God, Winston?”

“No.”

”Then what is it, this principle that will defeat us?”

“I don’t know. The spirit of Man.” (Orwell, 1949/77, 269 – 270)

Winston muistuttaa kidutuspenkissään Grahamia, joka tuntee, että Ostrog ei toimi oikein, mutta epäonnistuu kantansa perustelemisessa. Pitkän kidutuksen jälkeen Winston antautuu ja luopuu rakkaudestaan ja arvoistaan. Hän ei kärsi arvokasta marttyyrikuolemaa, kuten Graham. Tässä näkyy Orwellin huomattavasti pessimistisempi käsitys edistyksestä ja ihmisestä. Nuoruuden ihailustaan huolimatta Orwell kritisoikin Wellsiä tämän naiiviudesta ja optimistisuudesta esseessään *Hitler, Wells and the world state* (1960). Edellinen kohtaaminen osoittaa, että myös Orwell oli pohtinut, miten yhteiskunnan moraalinen käy, mikäli ihminen hylkää uskon Jumalaan. Elämänsä loppuvaiheilla Orwell peräänkuuluttikin ”uskonnollisen elämänasenteen” palauttamista, vaikka oli itse uskonnoton. Hän

näki tämän ainoana vaihtoehtona vallitsevalle ”ihmisen palvonnalle”, joka johti vaaralliseen vallan palvomiseen. (Claeys, 2010, 124)

Huxleyn *Brave New World* voisi puolestaan olla jonkun utopia. Siinä ihmiset elävät hedonistista, promiskuiteettista ja muutenkin pinnallista elämää. Heitä kontrolloidaan niin sanotun pehmeän totalitarismin keinoin. Lisäksi osasta väestöä on muokattu keinotekoisesti toisten orjia, joiden tehtävä on tehdä yksinkertaisimmat ja raskaimmat tehtävät, aivan kuten *WTSW*:ssä. Molemmat teokset puhuvat voimakkaasti pinnallista ja hedonistista yhteiskuntaa vastaan.

Sekä *WTSW* että monet edellä kuvatut teokset sisältävät aineksia, joista osaa voi pitää utopistisina ja toisia taas dystooppisina. Onkin esitetty, että *WTSW*:n suurin heikkous on, että Wells epäonnistuu kirjoittamaan puhdasta utopiaa tai dystopiaa tasapainoillessaan sortavan aristokratian ja toisaalta visionääristen tulevaisuuden keksintöjen kuvailemisen välillä. Toisaalta on tunnettua, että *WTSW*:n kohdalla Wellsin tarkoitus ei ollut kuvata utopiaa, toisin kuin teoksessa *A Modern Utopia*.

5.1 A Modern Utopia

Siinä missä *WTSW* kuvaa Wellsin näkemystä yhteiskunnasta, jossa asiat ovat menneet huonoon suuntaan, *AMU* kuvaa pyrkii päinvastaiseen. Nimensä mukaisesti kyse on *utopiasta*, eli hyvästä yhteiskunnasta. Eikä mistä tahansa utopiasta vaan *nykyaikaisesta utopiasta* vastineena klassisille utopioille, kuten Platonin *Valtio*, Moren *Utopia* ja Baconin *New Atlantis*. Wells oli tutustunut utopiakirjallisuuden historiaan huolella ja *AMU*:sta huokuukin tietty kunnioitus aiempaa traditiota kohtaan. Wellsin pyrkimyksensä ei ollut hyökätä vanhoja mestareita vastaan vaan käydä niiden kanssa keskustelua, sillä piti niitä esikuvallisuudestaan huolimatta vanhentuneina ja nykyaikaan sopimattomina.

Esipuheessaan Wells kertoo aiempia teoksiaan, joissa hän on käsitellyt yhteiskunnallisia ongelmia ja olettaa *AMU*:n olevan tässä sarjassa viimeinen laatuaan. (Wells, 1905, 5 – 7). Tämä ennuste meni Wellsin osalta pieleen, mutta siitä huolimatta *AMU*:a voi pitää tärkeänä merkkipaaluna hänen tuotannossaan ja koko utopiakirjallisuuden saralla. Bookerin mukaan teos on viimeinen ”klassinen utopia”, minkä jälkeen utopiakirjallisuuden genre teki jyrkän käännöksen kohti synkempiä, dystooppisia visioita. On jopa esitetty, että *AMU* ei vaikuttanut genreen niinkään positiivisten visioidensa takia vaan siksi, että se tarjosi kohteen tuleville anti-utopistisille kriitikoille (Booker, 1994, 63 – 64). Onkin todettava, että Wellsin kokema arvostus laski hänen uransa loppua kohden. Kaksi maailmansotaa eivät olleet omiaan lisäämään halua kuunnella miestä, joka oli utopismin ja kehitysoptimismin henkilöitymä.

Wells oli itse sangen tyytyväinen *AMU*:un. *Experiment in Autobiography*ssä hän toteaa, että vaikka teos ei ollut koskaan myyntimenestys se on yhä ”elossa”, toisin kuin esimerkiksi teoksensa *Mankind in the Making* (1903). Hän tarkoittanee, että teoksen visio on edelleen relevantti ja elinvoimainen. Wells kertoo kokeilleensa aiemmista teoksistaan poiketen uudenlaista metodologiaa, jossa hän keskittyi olemassa olevan yhteiskunnan ongelmien sijasta kysymyksiin ”Mitä olisi tehtävä? Minkälaisen maailman me haluamme?” (Wells, 1934b, 657 – 658). Tässä on siis selkeä ero *WTSW*:in, joka oli hänen mukaansa (ainakin jälkeenpäin katsottuna) vain kirjoitusajankohdan olojen suurentelua. Tietenkään yhteiskunnallista haaveilua ei voi koskaan kokonaan irrottaa vallitsevista oloista, sillä niitä peilataan aina väistämättä toisiinsa, mutta tietty etäisyys tarjoaa taivaanrannanmaalareille vapaammat kädet. Tässä mielessä *AMU* on selkeä osa klassista utopiakirjallisuuden jatkumoa.

AMU on tyyliltään ja sisällöltään hyvin erikoinen teos. Se on sekoitus romaania ja poliittista pamflettia, jotka limittyvät toisiinsa. Teos alkaa esipuheella, jossa Wells etäännyttää itsensä tarinan sisällöstä. Hän toteaa, että teoksen kirjoittajan ja tarinan ääntä ei tule sekoittaa toisiinsa:

THERE are works, and this is one of them, that are best begun with a portrait of the author. And here, indeed, because of a very natural misunderstanding this is the only course to take. Throughout these papers sounds a note, a distinctive and personal note, a note that tends at times towards stridency ; and all that is not, as these words are, in Italics, is in one voice. Now, this Voice, and this is the peculiarity of the matter, is not to be taken as the Voice of the ostensible author who fathers this pages. You have to clear your mind of any preconceptions in that respect.

[...]

The entertainment before you is neither the set of drama of the work of fiction you are accustomed to read, nor the set lecturing of the essay you are accustomed to evade, but a hybrid of these two. (Wells, 1905, 13 – 14)

Lukijan voi olla kuitenkin vaikea välttyä ajatukselta, että tiettyssä mielessä teoksen ääni on jälleen Wellsin alter-ego, sillä kuvailun perusteella hän muistuttaa Wellsiä niin ulkoisen olemuksensa kuin persoonansakin puitteissa. Ratkaisulle on ymmärrettävä selitys. Kumar huomauttaa, että tällä etäännyttämistekniikalla Wellsin oli mahdollista tarkastella utopiaansa kahdelta tasolta: niin tavallisen kuolevaisen henkilökohtaisen kokemuksen kuin objektiivisen sosiopoliittisen pohdinnankin kautta (Kumar, 1987, 207). Kertojaäänen ja kirjoittajan äänen erillisyyden sekä esseemäisen ja fiktiivisen aineksen sekoittuminen tekevät *AMU*:sta hyvin omalaatuisen teoksen.

Tarinan edetessä ei ole aina täysin selvää, mikä on totta ja mikä äänen esittämää arvailua tai haaveilua. Tämän vuoksi teosta on luonnehdittu myös tyyliltään postmoderniksi.

Tästä huolimatta *AMU*:n merkittävin ero aiempiin klassisiin utopioihin ei ole tyyliässä vaan utopian olemuksessa. Ensinnäkin teoksen yhteiskunta ei ole jossakin kaukaisuudessa sijaitseva suljettu yhteisö, vaan utopia kattaa koko planeetan. Kertoja toteaa, että mikään planeettaa pienempi alue ei kelpaa nykyaikaiselle utopialle, sillä historia on osoittanut, että pienempään tyytyvä yhteisö joutuu aina taistelemaan olemassaolostaan ulkopuolisia uhkia vastaan. Lisäksi keskenään kilpailevat heimot ja valtiot ovat jatkuvan kurjuuden lähteitä sotien, riiston ja keskinäisen kilpailun muodossa. Jos joku valtio taas pystyy kontrolloimaan näitä uhkia ja siten koko maailmaa, sen olisi oltava maailmanvaltio (Wells, 1905, 21 – 22)

Toinen tärkeä ero on yhteiskunnan suhtautumisessa edistykseen ja teknologiaan. Kertoja huomauttaa, että aiemmat utopiat ovat olleet luonteeltaan staattisia, pysähtyneitä onneloita. Tämä ei sovi nykyaikaiselle utopialle, koska Darwinin vaikutus on muokannut ihmiskunnan ajattelua. Nykyaikainen utopia ei ole staattinen vaan *kineettinen*, se pyrkii jatkuvasti eteenpäin. Tässä mielessä *AMU*:n maailmanvaltio ei väitäkään olevansa täydellinen vaan huomattavasti parempi paikka kuin kirjoitusajankohtansa maailma. (Wells, 1905, 17 – 20) Se on yksi kehitysvaihe pitkässä jatkumossa. Tämä asenne heijastuu myös teoksen suhtautumisessa teknologiaan. Vain muutamia edeltäjiä lukuun ottamatta, aiemmat utopiat nojasivat pitkälti käsin tehtyyn työhön eivätkä olleet kiinnostuneita teknologisesta kehityksestä. *AMU* sen sijaan julistaa teknologian vapauttavaa potentiaalia ja sen rajattomia mahdollisuuksia (Kumar, 1987, 199).

5.2 Nykyaikaisen utopian yhteiskuntana

AMU:n varsinainen kertomus alkaa, kun kaksi kulkijaa, teoksen ääni ja hänen ystävänsä kasvitieteilijä, ovat kävelyllä Sveitsin Alpeilla. Kaikki on normaalisti, kunnes äkkiä toverukset huomaavat, että kaikki ei ole kuten kuuluisi. He havaitsevat eriskummallisen rakennuksen, jota eivät ole ennen nähneet. Pian vuorenrinteen alapuolella oleva kylä vaikuttaa täysin muuttuneelta. Hämmästeltyään hetken, kasvitieteilijä katsoo tähtitaivaalle, josta tekee johtopäätöksen, että ystävät ovat siirtyneet eri planeetalle. Tätä ennen kertoja on johdattanut lukijan kuvittelemaan aivan maapallon kaltaisen planeetan, joka sijaistee ”Siriuksen tuolla puolen”. (Wells, 1905, 23 – 27) Pian ystävät tulevat huomaamaan, että tämä maapallon kanssa identtinen planeetta eroaa täysin omastamme inhimillisen kulttuurin osalta.

Päästäkseen eteenpäin tarinassa kertoja ottaa itselleen vapauden ”olettaa”, että hän ja kasvitieteilijä eivät kohtaa Utopiassa kommunikointivaikeuksia, sillä Utopiassa puhutaan samaa kieltä heidän kanssaan. Utopian kieli on olemassa olleiden kielten yhteensulautuma. On selvää, että ilman yhteistä kieltä, globaali utopia on vaikeuksissa. Ajatus kielestä on kiinnostava aiheemme kannalta, sillä *Raamatussa* kielten ja kansojen erillisyys selitetään tarinalla Babylonin tornista, jonka rakentamisen estämiseksi Jumala sekoitti ihmisten kielet (1. Moos:11). Babylonin tornia pidetään usein vertauskuvana ihmisen ylpeydestä ja pyrkimyksestä olla kuin Jumala. Babylonin tornin ja utopismin välillä on helppo nähdä selvä yhteys.

Kielten lisäksi myöskään kansat eivät ole Utopiassa samalla tavalla erillään kuin maapallolla. Toisaalta jokaisella maapallon asukkaalla on oma vastineensa Utopiassa. Kertoja huomauttaa, että Utopiasta löytyy jokaisen maanpäällisen yksilön ja jokaisen rodun vastine, sillä ”Utopia on laaja kuin kristillinen armo”. Utopian vastineet ovat tosin paljon sivistyneempiä, koulutetumpia ja terveempiä kuin me (Wells, 1905, 31 – 33). Jo tässä kohtaa utopianarratiivi saa ensimmäisen särönsä, sillä kasvitieteilijä ei innostukaan visiosta. Hän pelkää kohtaavansa utopiavastineen naiselle, johon on ollut maapallolla onnettomasti rakastunut. Kertoja pitää kasvitieteilijän romanttista murehdintaa lapsellisena ja käsittämättömänä edessä olevien mahdollisuuksien edessä. (Wells, 1905, 35 – 36) Tämä jännite kahden persoonallisuuden välillä kulkee sivujuonena koko teoksen ajan.

Kasvitieteilijän valitellessaan rakkausmurheitaan, kertoja pohtii Utopian yksityiskohtia. Kertojan yksinpuhelu kattaa valtaosan teoksesta. Pohdinta esitetään vuoroin hypoteettisessa muodossa ja toisinaan taas ikään kuin objektiivisena ympäröivän maailman havainnointina. Tämä aiheuttaa lukijalle vaikeuksia päätellä, mitkä asiat ovat kertojan pään sisäistä kuvitelmaa ja mitä oikeasti tapahtuu. Tämä lienee tosin tarkoituksellista, sillä häilyvyys on omiaan luomaan ei-staattista kuvaa teoksen yhteiskunnasta. Avoimet kulmat jättävät Utopian avoimeksi korjausliikkeille, joita tulevat polvet haluavat mahdollisesti esittää.

Wellsin Utopian ytimessä on *suunnittelu*, tarkalleen ottaen *tieteellien suunnittelu*. Booker toteaa, että tiede itsessään on koko Utopian hengellinen ja esteettinen pohjavire (Booker, 1994, 65). Utopian maailmavaltio on keskusjohdettu yksikkö, joka vaikuttaa lähes kaikkiin yhteisön jäsenten elämänalueisiin, myös tieteeseen. Kertoja toteaa ihaillen, että Utopiassa tiede on armeijan lailla hoidettu instituutio, joka valjastetaan kulloinkin ajankohtaisten ongelmien ratkaisemiseen. Tällä hetkellä työn alla on yksi Wellsin henkilökohtaisista suosikeista: lentäminen. Kertoja vertaa Utopian tiedeyhteisöä Francis Baconin *The New Atlantiksen* Salomonin taloon (Salomon’s house), joka oli niin ikään tieteilijöiden muodostama instituutio, jonka jalo tavoite oli inhimillisen edistyksen

aikaansaaminen ja ihmiskunnan aseman vahvistaminen suhteessa muuhun luomakuntaan (Tomperi, 2017, 89).

Suunnittelu yltää muuallekin. Kertoja ihailee tarinan edetessä monien asioiden sujuvuutta, kauneutta ja esteettisyyttä, oli kyse sitten junaradan muotoillusta kannatinpalkista, asuntojen funktionaalisuudesta tai naisten vaatetuksesta. Kontrastiksi hän parahtaa toistuvasti oman maailmansa kunnianhimottomuutta ja päämäärättömyyttä. Utopiassa valtio astuu sen sijaan sellaisillekin alueille, joita on perinteisesti pidetty yksityisinä, kuten esimerkiksi perhesuunnittelu. Valtio ei periaatteessa puutu esimerkiksi täysi-ikäisten aikuisten seksielämään, mutta takaa oikeuden lisääntyä vain sellaisille yksilöille, joilla on riittävä terveyden-, toimeentulon- ja koulutuksen taso. Mikäli sellaiset yksilöt lisääntyvät, jotka eivät yllä ”vanhemmuuskriteereihin”, valtio varaa itselleen oikeuden lapsen, eli ottaa tämän huostaan. Laittomat vanhemmat sen sijaan joutuvat maksamaan lapsena elatuksen. Kertoja ymmärtää, että menettely voi tuntua kauhistuttavalta jopa aikalaislukijoista, mutta perustelee menettelyä inhimillisyydellä. Onhan pelissä niin syntyneen lapsen kuin lajinkin tuleva onni! Utopiassa lasten kasvatusta ei ole siis yksityisasia, mikä korostaa valtion jumalaista asemaa. Viime kädessä lapset ovat valtion, eivät perheiden lapsia. (Wells, 1903, 178 - 182)

Kuten asenteesta perhesuunnittelua kohtaan selviää, Utopia ei takaa, etteikö epäonnistuneita tai moraalittomia yksilöitä vieläkin esiintyisi. Kertojan mukaan hekin ovat kuitenkin paremmassa asemassa kuin olisivat luonnon armoille. Yksilöiden ei tarvitse enää kilpailla siitä, kenen osaksi jää joutua alimpaan kurjuuteen vaan siitä, kuka saa lisääntyä. Menettelyllä on suora yhteys positiiviseen eugeniikkaan. Yksilöllä ei nähdäkään utopiassa olevan arvoa itsessään vaan osana lajiaan. Kertoja selventää Utopian filosofiaa, jonka mukaan menestyneet yksilöt saavat ilmiänsä lajin ja yhteiskunnan tulevaisuudessa samalla, kun epäonnistuneiden osaksi jää vaipua unohdukseen (Wells, 1905, 93). Nykyaikainen Utopia ei siis lupaa jokaiselle jäsenelleen palkintoa tuonpuoleisessa, tuhatta onnen vuotta tai muuta pysyvää onnentilaa. Osan roolina on olla vain pieninä hiekanjyvinä, jotka jauhautuvat olemattomiin kehityksen rattaiden välissä.

Toisaalta Utopian rangaistusmenettelytkään eivät nojaa kärsimyksen aiheuttamiseen. Utopiassa ei ole lainkaan vankiloita. Parantumattomat taparikolliset Utopia karkottaa saarelle, jossa he saavat elää juuri sellaista elämää kuin haluavat. Karkotetut saavat halutessaan perustaa rinnakkaisyhteiskunnan, jossa heidän paheensa on hyväksytty. Valtio puuttuu lähinnä siihen, ettei kukaan yritä poistua karkotettujen saarelta. Kertoja arvelee, että järjestely saattaisi jopa ilahduttaa monia niistä, jotka asettuvat avoimesti Utopian tapoja vastaan. Utopian erikoisesta ihmiskäsityksestä kertoo se, että yhteiskunta ei tohdi vangita tai teloittaa edes murhaajia siinä missä kehitysvammaisina syntyneet lapset se epäroimatta myrkyttää (Wells, 1905, 145 - 148) Tässä on merkittävä ero kristilliseen

ihmiskäsitykseen, jonka mukaan vastasyntynekin nauttii täyttä ihmisarvoa siinä missä kristilliset yhteiskunnat eivät ole historiassa vierastaneet ankariakaan rangaistuksia pienistäkin rikoksista.

Toisaalta Utopian rangaistuskäytännössä voi nähdä myös analogian kristillisen opin kanssa. Vaikka kyse on maallisesta ja siten vain ajallisesti rajallisesta rangaistuksessa, karkotettujen saari tuo mieleen kristityn ajattelijan C.S. Lewisin käsityksen Helvetistä. Lewisin mukaan Helveti on paikka, jonka tuomitut ovat valinneet itse torjumalla Jumalan. Tämän vuoksi Helveti on hänen mukaansa ”lukittu sisältäpäin”. Lewis, 1940, luku 8) Kuten aiempi tarkastelumme on osoittanut, Utopia edustaa Wellsin ajattelussa eräänlaista ihmiskunnan kollektiivista mieltä, eli ”Jumalaa”, jonka yksilö voi päättää hyväksyä tai torjua.

Utopian talousjärjestelmää voinee luonnehtia sosialistiseksi, vaikka kertoja kyseistä termiä mainitseekaan. Utopian talous on keskusjohdettua ja valtio on ainoa hyväksytty maanomistaja. Lisäksi valtio omistaa paikallisviranomaisten kautta niin sanotut luonnolliset monopolit, kuten vesi- ja sähköverkoston ja vastaa terveydenhuollosta ja kansalaisten vakuuttamisesta pahanpäivän varalle. Valtio vuokraa maitaan määrääjäksi myös yksityisen liiketoiminnan käyttöön. Koska Utopia kattaa koko planeetan, työväki on hyvin liikkuvaa. Tätä pidetään yksistään hyvänä asiana, sillä se on osoitus avarakatseisuudesta ja uteliaisuudesta, jotka ovat osaltaan Utopian tieteellishengellistä selkärankaa. (Wells, 1905, luku 3)

Kertoja ja kasvitieteilijä käyvät vain niukasti keskusteluja niin sanottujen tavallisten kansalaisten kanssa. Kansalaisten elämään tutustutaan pääasiassa ulkopuolisen havainnoinnin ja spekuloinnin kautta. He kuitenkin toteavat, että kansalaiset vaikuttavat päällisin puolin maapallon asukkaita terveemmiltä ja onnellisimmilta (Wells, 1905, 221). Poikkeuksiakin on, kuten heidän kohtaamansa kulkija, joka halveksuu koko Utopian järjestelmää ja saarnaa ”luontoon palaamisen” puolesta. Lopulta kulkija suuttuu, kun kertoja vakuuttaa tulewansa Utopiaa paljon huonommin johdetusta paikasta. Hänen mielestään tämä on mahdotonta ja lapsellinen valhe. (Wells, 1905, 119 – 124 & 131 – 134) Kulkija muistuttaa kaikkietävytydessään WTSW:n vanhusta, joka uskoi ”Nukkujan” olevan vaihdettu. Kertoja tyytyy toteamaan, että myös kulkijan kaltaisia (mielestään epämiellyttäviä) yksilöitä on Utopiassa oltava, koska Utopiassa vallitsee sananvapaus. Yleisesti Utopiassa kansalaisten katsotaan jakautuvan neljään ryhmään: Poieettiseen (Poietic), Kineettiseen (Kinetic), Tylsämieliseen (Dull) ja Tyveen (Base¹¹). Kuten nimistäkin voi päätellä, kahta ensin mainittua pidetään kykenevämpinä kuin jälkimmäisiä. Ryhmät eivät ole kuitenkaan kovin selvärajaisia eivätkä periytyviä ja kansalainen voi kuulua myös useampaan ryhmään. (Wells, 1905, 257 - 262) Vaikka

¹¹ Suomenokset Ville-Juhani Sutisen käännöksestä *Nykyaikainen Utopia* vuodelta 2006.

Utopia ei tunnusta jokaisen yksilön olevan yhtä kykeneviä, se pyrkii tekemään jokaisen elämästä vähemmän kärsimyksellistä (Wells, 1905, 155 - 156).

Draper huomauttaakin, että Utopian suhde yksilöllisyyteen on ristiriitainen. Toisaalta kertoja toteaa melkein heti teoksen alussa, että hedelmälliset konfliktit antavat yksilölliselle elämän tarkoituksen ja että utopiat ovat vain tämän vuorovaikutuksen ilmentymiä. Toisaalta taas luvussa neljä todetaan, että mitään utopiaa ei voi olla ilman yhteistä visiota ja tahtotilaa egoististen pyrkimysten tukahduttamiseksi (Draper, 1981, 12). Sananvapaudesta huolimatta tavallisella yksilöllä ei ole juurikaan vaikutusta Utopian asioiden kulkuun. Utopiassa kaikki valta on keskitetty Platonin *Valtion* vartijoiden kaltaiselle valistuneelle eliittijoukolle. Samurai ei ole kuitenkaan mikä tahansa hallintovirka vaan myös syvällisen uskonnollinen tehtävä. Tätä kautta uskonto on koko Utopian ytimessä.

5.3 Samurai ja heidän uskontonsa

Utopiaa hallitsee Samurai-niminen järjestö. Samurain organisaatiossa ja ideologiassa on merkittäviä yhtäläisyyksiä Wellsin myöhemmissä teoksissaan *The Open Conspiracy*, *God the Invisible King* ja *The New World Order* luonnostelmiin aiheisiin. Samurai on aloitettu oheisten teosten ehdottaman kaltaisena valistuneiden henkilöiden salaliittona, joka on myöhemmin onnistunut kaappaamaan valtaansa koko maailman. Nykyään Samurait päättävät kokonaan Utopian laeista ja taloudesta. Kenties vähemmän yllättäen, kertojan, eli Wellsin alter-egon ”utopiaminä” kuuluu Samuraihin. Oman utopiaversionsa kohtaamisesta tulee kertojalle koko tarinan huipennus. Kertojan heikommen ja paremman version ensikohtaamisessa on jotain niin kaunista ja pyhää, että hän ei kerro keskustelun sisältöä lukijalle lainkaan (Wells, 1905, 246 – 247).

Kertoja ja hänen kopionsa kohtaavat useita kertoja, minkä aikana kertoja saa kuulla kaiken haluamansa Utopiasta ja Samuraista, josta hän on eniten kiinnostunut. Hän kuulee, että toisin kuin Platonin vartijaluokka, Samurai on kaikille halukkaille avoin. Jäsenyyteen vaaditaan vain riittävä koulutus, terveydentila, järjestön sääntöjen tuntemus ja niihin sitoutuminen. Sääntöjä on kahdenlaisia: niitä, jotka kertovat, mitä samurailta ei ole sallittua ja niitä, jotka kertovat, mikä on välttämätöntä. (Wells, 1905, 267 – 271) Osa säännöistä koskee käytännön elämää ja vaikuttavat hyvinkin tiukoilta. Ne esimerkiksi kertovat, kuinka usein samurain on nukuttava yksin (neljänä yönä viidestä), käytävä kylvettävä kylmässä vedessä ja noudatettava tiettyä ruokavaliota. Mies-samurain on myös leikattava partansa päivittäin. Mies-samurain ei ole myöskään luvallista mennä naimisiin järjestön ulkopuolisen jäsenen kanssa siinä missä nais-samuraille tämä on sallittua. Samurai-avioparin on saatava keskenään lapsia tai avioliitto mitätöityä. (Wells, 1905, 285 – 288)

Siinä missä kaikkien utopian lääkäreiden, tuomareiden ja monen muun korkeapalkkaisen ja vaikutusvaltaisen ammatin harjoittajan on *oltava* Samurain jäsen, on myös ammatteja, jotka ovat heiltä ehdottomasti kiellettyjä. Näitä ovat esimerkiksi kaupalliset alat ja rahan lainaaminen korkotulojen toivossa. (Wells, 1905, 276 – 277) Tässä näkyy Samurai-järjestön kielteinen asenne markkinatalouden perusteina pidettyjä elementtejä kohtaan. Varsinkin korkotuottojen vastustamisessa on kiinnostava yhtäläisyys islaminuskoon, jonka piirissä ”koronkiskonta” on yhä kiellettyä (Stark, 2006, 70). Samurai-järjestö suhtautuu hyvin varauksellisesti yksilön vaurastumiseen, vaikkakaan ei kiellä sitä kokonaan. Vastaava asenne on ominaista myös kristinuskolle, vaikkakin Smartin mukaan kapitalistinen järjestelmä syntyi alun perin juuri kristillisissä luostareissa niiden harjoittaessa käydessä kauppaa tuottamistaan hyödykkeistä ja lainatessaan rahaa. Smart huomauttaa, että viimeistään Augustinuksesta alkaen kristinusko on sallinut yksilöiden omaisuuden kasaamisen kaupankäynnillä sillä edellytyksellä, ettei tämä anna omaisuuden turmella sieluaan. Myös kristinuskon sisällä käytiin keskiajalla kiivasta keskustelua voitontavoittelun ja koronperinnän oikeutuksesta, mutta päädyttiin päinvastaiseen lopputulokseen kuin islamilaisessa maailmassa, jossa asetelma on aiheuttanut taloudellisia ongelmia. (Smart, 2006, 59 - 70) Utopia tuntuu ottaneen vaikutteita näistä molemmista maailmankuvista. Se sallii kaupankäynnin tavallisille kansalaisille – ei samuraille - tietyin rajoituksin, mutta kieltää koronperinnän kokonaan. Päävetovastuu taloudesta on kuitenkin valtiolla.

Samurai on aloitettu löyhänä järjestönä, mutta se on sittemmin kasvanut organisaatioksi, joka määrittää uskonnon tavoin jäsenensä elämää. Kertoja havaitsee joissain oman maailmansa vireillä olevissa hankkeissa yhtäläisyyksiä Samuraihin, mutta pitää niitä huomattavasti kehittymättöminä versioina. Utopiaminä yhtyy ajatukseen ja on sitä mieltä, että Samurain ajatusrakennelma on kokonaisvaltaisempi ”tieteellinen järjestelmä”. Myös Utopiassa on aiemmin ollut ”kirkkoja, aristokratiaa, luokkia ja kultteja”, mutta ei enää. (Wells, 1905, 254 – 256) Tämä on aavistuksen ristiriitaista, sillä aiemmin kertoja on todennut koko Utopian historian kulkeneen eri tietä. Esimerkiksi Jeesus Kristus olisi syntynyt liberaaliin Rooman valtakuntaan, mikä viittaisi siihen, että hänestä ei tulisi ristiinnaulittua Messiasta eikä koko kristinuskoa näin ollen voisi syntyä (Wells, 1905, 252). Kertoja katsoo omankin maailmansa siirtyneen aikakauteen, jolloin uusia ideologioita tai uskontoja ei enää ole syntynyt. Tämän on mitä ilmeisemmin tarkoitus viestittää lukijalle kirjoitusajankohdan potentiaalista synnyttää tosielämän nykyaikainen Utopia. (Wells, 1905, 256)

Vaikka Samurain ideologia on pääasiassa poliittista ja ”tieteellistä” se täyttää hyvin pitkälti uskonnon tunnusmerkit. Itseasiassa Samurai-järjestö perustuu uskonnolle, jonka harjoittaminen on sen jäsenelle pakollista. Sen keskeinen dogmi on utopismin ytimessä – perisynnin kieltäminen:

He tried to make his religion clear to me.

The leading principle of the Utopian religion is the repudiation of the doctrine of original sin ; the Utopians hold that man, on the whole is good. That is their cardinal belief. Man has pride and conscience, they hold, that you may refine my training as you refine his eye and ear ; he has remorse and sorrow in his being, coming on the heels of all inconsequent enjoyments. How can one think of him as bad? He is religious ; religion is as natural to him as lust and anger, less intense, indeed but coming with a wide sweeping inevitableness as peace comes after tumults and noises. And in Utopia they understand this, or, at least the *samurai* do, clearly. They accept Religion as they accept Thirst, as something inseparably in the mysterious rhythms of life. (Wells, 1905, 288 – 289)

Vaikka Utopia sallii muutkin uskonnot, samurailta ne eivät ole sallittuja. Kertojan mukaan samurait ovat kohonneet uskontojen ja vanhentuneiden filosofioiden yläpuolelle. Samurain Jumalaa ei voi tiivistää inhimillisellä kielellä muotoiltuihin dogmeihin vaan Utopian kielen tavoin se on synteesi monista eri näkemyksistä. Tämän vuoksi Utopian Jumalan voi kohdata vain henkilökohtaisten rituaalien kautta. (Wells, 1905, 289 – 291) Ville-Juhani Sutinen esittää *AMU*:n suomennoksen selityksissä, että Utopian Jumala-kuvalla on yhtäläisyyksiä Søren Kierkegaadin teologiaan, jonka mukaan ihminen voi kohdata jumalansa vain ”syvän yksinäisyyden ja uskaliaan tuntemattomaan kohdistuvan luottavaisen uskonnollisen ’hypyn’ kautta (Sutinen, 2006, 354).

Samurain uskonnon opin ja filosofian ulottuvuuden tärkeimmät kohdat ovat siis perisyntin kieltäminen ja mystinen, määritelmiä pakeneva Jumala. Muilta osin Samurain uskonto on hyvin dynaaminen ja altis muovautumaan uuden tiedon valossa. Järjestön filosofia on tiivistetty *Samurain kirjaan*, joka on Samuraille samankaltaisessa asemassa kuin *Raamattu* kristityille. Kertojan utopiaminä toteaaakin, että kirja ei sisällä mitään, mikä ei olisi ”kaunista ja muodoltaan täydellistä” (beautiful and perfect in form) (Wells, 1905, 273) *Samurain kirjan* kaanon ei tosin ole suljettu ja siitä onkin ajan saatossa poistettu ja lisätty osia. Toisaalta mainittujen maailmankatsomusten suhde oppiin ei ole välttämättä niin erilainen kuin pintapuolisesti voisi ajatella. Reformaation aikana myös protestantit avasivat *Raamatun* kaanonin ja postivat Vanhasta testamentista kirjoja, joita eivät pitäneet Pyhän hengen inspiroimina. Myös joidenkin Uuden testamentin kirjojen poistamisesta oli puhe, mutta aikeesta luovuttiin. Tämä palautunee Starkin ajatukseen, jonka mukaan kristinuskoon on alusta asti kuulunut ajatus siitä, että Jumalasta ja Hänen tahdostaan voidaan saada lisää tietoa (Stark, 2006, 20).

Mitä tulee kaanoniin ja opin auktoriteettiin, kristinuskon teologia perustuu traditioon, jonka ajatellaan kumpuavan historiallisista tapahtumista, joissa Jumala on ilmoittanut itsestään. Samurain oppi perustuu puolestaan ihmiskunnan kollektiiviseen tietoisuuteen, jota tosin kontrolloi valistunut eliitti. Samurain uskonnossa siis kertomusten ja myytin ulottuvuudella ei ole juuri sijaa, vaan oppi perustuu väitetysti järkeen. Joskin edellinen väite lieenee itsessään eräänlainen kertomus tai myytti, jonka todenperäisyyttä on hankala osoittaa.

Pelkän filosofian lisäksi Samurain uskonnolla on myös muita ulkoisia uskonnon tunnusmerkkejä, eli käytännön ja rituaalien elementti. Kertojan mukaan Samurait saattavat rukoilla sekä kuunnella musiikkia ja lukea kirjoja, jotka elävöittävät heidän uskonnollisia tunteitaan. Toisaalta tämä osa uskonnonharjoituksesta on vapaaehtoista ja kertoja huomauttaakin, ettei järjestön säännöillä ole niiden kanssa mitään tekemistä (Wells, 1905, 291). Pintér huomauttaa, että tällä on selvä yhteys Rousseau'n kansalaisuskonnon ajatukseen. Samurait omistautuvat valtion palvelukseen, mutta he harjoittavat uskontoaan pääasiassa yksityisyydessä (Pintér, 2017, 9).

Toisaalta jokaisen samurain on pakko suorittaa vuosittain pyhiinvaellus. Matkalla pyhiinvaeltaja on antauduttava viikon ajaksi luonnon armoille täydellisessä yksinäisyydessä. Matkalle saa ottaa mukaan vain muonavara ja makuupussin, muuten on selvittävä omin avuin ilman apuvälineitä ja kontaktiakaan muihin ihmisiin. Pyhiinvaelluksen tarkoitus on mielen ja ruumiin vahvistaminen sekä pitää pelokkaat henkilöt Samurain jäsenyyden ulkopuolella. Kertojan utopiaminä kuvaa myös, minkälaisen eksistentiaalisen hengellisen kokemuksen pyhiinvaellus hänessä tuottaa. Kertoja ajattelee, että pyhiinvaelluksella ihminen pääsee lähemmän ”jumalan etäisyyksiä”. (Wells, 1905, 292 - 298) Käytännön ja rituaalien elementti johtaa siis luontevasti myös kokemuksen ja tunteen elementin toteutumiseen.

Myös yhteisön ja instituutioiden elementti on Samurain uskonnolle tärkeä. Edellä esiteltyjen tiukkojen sääntöjen lisäksi samurait edellytetään käyttämään samurain uniformua, jonka avulla heidät tunnistaa tavallisista ihmisistä. Tietenkin Utopia itsessään on merkittävin institutionaalinen rakennelma, jota samurait itse hallitsevat. Tässä näkyy myös uskonnon materiaallinen ulottuvuus. Lisäksi Samuraiden on tavattava ja keskusteltava toisten järjestön jäsenten kanssa vähintään kolmesti viikossa. Lisäksi heidän on luettava päivittäin ääneen Samurain kirjaa. Kokonaisuutena Samurain säännöt tuovatkin mieleen jonkinlaisen munkkiyhteisön sillä erotuksella, että heiltä ei edellytetä selibaattia ja luostarielämää. Tässä voi nähdä yhteyden Augustinoksen *Jumalan valtioon*, jossa hän esittelee ajatuksen ”kahdesta valtiosta”, ”Jumalan valtiosta” ja ”ihmisten valtiosta”. Erään tulkinnan mukaan ensin mainittu viittaa kirkkoon tai kristittyihin maan päällä ja jälkimmäinen ympäröivään yhteiskuntaan (Martin, 1972, 3). Aivan kuten kristityt tämän tulkinnan mukaan, myös Samurait ovat

osa muuta yhteiskuntaa, vaikka ovatkin osa jotain paljon ylevämpää. Augustinoksen ajattelu saakin kertojalta kiitosta:

Both Christenform and Islam are indeed on their secular sides imperfect realisations of a Utopian World State. But the secular side was the weaker side of these cults ; they produced no sufficiently great statesmen to realise their spiritual forces, and it is not in Rome under pontifical rule, nor in Munster under the Anabaptists, but rather in Thomas à Kempis and Saint Augustin's City of God that we must seek for the Utopias of Christianity (Wells, 1905, 313)

Kuten totesimme edellä, *AMU*:n Utopia ei ole staattinen onnela, kuten klassiset utopiat. Toisaalta se kuitenkin väittää tietyssä mielessä saavuttaneensa päämääränsä, koska yhteiskunnassa on huomattavasti vähemmän kitkaa, haaskausta ja konflikteja kuin aiemmin (Wells, 1905, 254). Samurai-järjestö on mielestään onnistunut katkaisemaan inhimillistä historiaa määritelleen tuhon ja edistyksen syklisen vaihtelun ja korvannut sen pysyvällä suuntauksella kohti edistystä. (Wells, 1905, 262 - 264) Utopia nojaa siis uskomukselle, jonka mukaan Samurai-järjestö viisaudessaan tietyllä tavalla erehtymätön. Tästä huolimatta jokaiselle Utopia ei kuitenkaan näyttäydy täysin miellyttävänä. Tämä pätee myös Utopian asukkaisiin, kuten kertojan ja kasvitieteilijän kohtaama tyytymätön kulkija osoittaa.

5.4 Yhteydet muihin teoksiin

AMU:lla on lukua yhteyksiä lukuisiin edeltäjiinsä ja seuraajiinsa. Ilmeisimmät näistä ovat tietenkin useisiin klassisiin utopioihin, joiden kanssa teos käy avointa keskustelua. Esimerkiksi Platonin *Valtio* mainitaan useasti. Platonin vartijaluokka on toiminut Samurai-järjestön inspiraationa, kuten olemme jo aiemmin todenneet. Booker toteaa, että teosten järjestelmien perusajatus on käytännössä sama, mutta Wells on hiukan muokannut sitä 1800-luvun sosialistisilla vaikutteilla (Booker, 1994, 64). Nimeltä mainitaan myös ainakin Thomas More, Francis Bacon ja Tommaso Campanella, joiden teoksia kertoja kommentoi suhteessa käsiteltävissä olevaan utopiaan.

Teos keskustelee myös uudempien utopioiden kanssa. Yksi näistä on Edwar Bellamyn *Looking Backward*, jonka vaikutuksen vaikutteet *WTSW*:in totesimme jo aiemmin. Vaikutteet näkyvät erityisesti 1800 ja 1900-lukujen vaihteelle tyypillisenä kehitysoptimismina. Tämä puolestaan heijastui lähes fanaattisena koulutusmyönteisyytenä. Nopealla teknologian kehityksellä oli omat epäilijänsä ja kannattajansa, mutta Wells ja Bellamy asettuivat nimenomaisissa teoksissaan vankasti jälkimmäiselle kannalle. (Sadler, 1944, 532 & 543) Klassisista utopioista poiketen teokset eivät enää

sijoitu tuntemattomille saarille tai muihin kaukaisiin paikkoihin. Bellamy sijoittaa utopiansa tulevaisuuteen, vuoden 2000 Yhdysvaltoihin. Wellsin utopia sijaitsee sen sijaan rinnakkaistodellisuudessa, mutta sisältää vahvan vihjeen siitä, että kuvattu maailma voisi olla tulevaisuutta.

Teoksilla on myös syvempi maailmankatsomuksellinen yhteytensä. *Looking Backwardsin* avainkohtaus on sen lopussa esiintyvä papin saarna, jossa tämä hylkää perisyntiopin ja julistaa jatkuvan kehityksen aikakauden alkaneen. Kuten totesimme edellä, perisyynnistä luopuminen on myös Wellsin teoksen maailmankatsomuksen ydinkohta. Bellamyn papin lupaus jatkuvasta kehityksestä osoittaa myös, että hän hylkäsi ajatuksen utopiasta staattisena onnentilana aivan kuten Wells. *Looking Backwards* ja *AMU* kuvaavat yhteiskuntia, jotka ovat huomattavasti kirjoitusajankohtiaan parempia, mutta yhä paremmaksi kehittyviä. Molemmat teokset ilmaisevat utopismiaan paikoin hyvin uskonnollisella kielellä: kehitys on ihmiskunnan kulkua kohti Jumalaa tai Jumalan kanssa kulkemista. (Bellamy 1999, 165)

Looking Backwards ja *AMU* loppuvat hyvin samankaltaisesti. *Looking Backwardsissa* päähenkilö herää ja toteaa uneksineensa koko utopian. Hän on järkyttynyt paluustaan omaan aikaansa ja avaa sanomalehden, jonka otsikot kertovat toinen toistaan kauheampia asioita. Samalla tavalla myös *AMU* päättyy kohtaukseen, jossa koko seikkailu paljastuu kertojan sepitykseksi, jonka sydänsuruistaan järkyttynyt kasvitieteilijä keskeyttää. Myös *AMU:ssa* kontrasti Utopian ja vallitsevien olojen välillä konkretisoituu sotaa, kärsimystä ja kurjuutta julistavien sanomalehden lööppien muodossa. (Bellamy, 1999, 175) (Wells, 1905, 345) Sekä Bellamy että Wells siis tavallaan heittävät pallon takaisin lukijalle: ”Olemme näyttäneet sinulle, millainen maailma voisi olla. Millaisen maailman sinä haluat?”

Bellamy ja Wells innoittivat myös sellaisia ajatuksia, jotka eivät noudattaneet heidän tarkoituksiaan. Heidän naiivi uskonsa ihmisen rationaalisuuteen ja hyvyyteen sekä valtion läheisen jumalaiseen rooliin saivat myös epäilijänsä. Nämä skenaariot yhdessä tosielämän utopiakokeilujen kanssa toimivat kimmokkeina myöhemmälle dystopiakirjallisuuden genrelle (Booker, 1994, 47 & 65 – 66).

Nykymuotoisen dystopiakirjallisuuden kannalta merkittävän lenkin muodostaa venäläisen Jevgeni Zamjatinin (1884 - 1937) teos *Me* (*My*, 1921). Zamjatin oli suuri Wells-fani ja oli kääntänyt hänen teoksiaan venäjäksi. (Shadurski, 2019, 14) Laajassa esseessään *H.G. Wells* Zamjatin toteaa, että Wells kirjoittaa urbaaneja ”sosiofantastisia” (sociafantastic) satuja. Hänen mukaansa Wellsin teokset käsittelevät uskomattoman tuntuksia asioita, kuten näkymättömiä miehiä ja aikakoneita, joista kuitenkin osa on jo muuttunut saduista todeksi. Zamjatinin mielestä merkittävin ero klassisten satujen ja Wellsin satujen välillä on se, että Wellsin sadut eivät tapahdu kaukaisissa satumaissa vaan

nykyajassa modernin tieteen avulla. Ja tiede, toteaa Zamjatin, on nykyajan kaupunki-ihmisen uskonto. (Zamyatin, 1970, 259 – 263) Zamjatin luokittelee oman avaintheoksensa, *Me:n*, Wellsin sosiofantastisen tuotannon seuraajaksi. (Zamyatin, 1970, 290)

Me sijaitsee yli tuhannen vuoden päässä tulevaisuudessa, jossa ydinsota on surmannut suurimman osan maapallon väestöstä. Sodan jälkeen pystytetty Ainoa valtio hallitsee koko maailmaa totalitaristisella ja matemaattisen oikeaoppisella kurilla. Kuten *AMU:n* myös Ainoan valtion ideologia on tiede. Ainoa valtio hallitsee kansalaistensa jokaista elämänaluetta aina ruoka- ja nukkuma-ajoista alkaen. Valtion ihanne on konemainen ”vapaudettomuuden tila”, joka vertautuu teoksessa *Raamatun* Eedenin puutarhan onnelaan. Kertoja nimeää *AMU:a* mukaillen Ainoan valtion vajavaisiksi edeltäjiksi kristityt, koska nämä ymmärsivät yksilöllisyyden turmiollisuuden (Samjatin, 1924/2013, 84 & 170).

Me on helppo lukea wellsiläisen rationalismin kritiikkinä. Sitä se varmasti onkin, mutta toisaalta teos myös leikittelee ajatuksella toisen utopiasta toisen dystopiana ja päinvastoin. Lopulta jää lukijan harteille päättää, kenen puolella haluaa olla. Wellsin tavoin Zamjatin vastustaa dogmaattisuutta ja kannattaa jatkuvaa vallankumousta. Kummallekin vallankumouksella on yhteiskunnallisen muutoksen lisäksi myös syvempi, metafyyssinen tarkoituksensa. Toisaalta Zamjatinille vallankumous on itse itsensä tarkoitus siinä missä Wellsille kyse oli tarkoituksenmukaisesta prosessista yhteiskunnan muuttamiseksi. (Shadurski, 2019, 26) Esseessään *On Synthethism* Zamjatin tuntuu palanneen sykliseen aikakäsitykseen esittäessään, että historiassa on ollut vain kolme taiteen tyyliä, jotka toistavat toisiaan. Hän kutsuu näitä teesiksi, antiteesiksi ja synteetiksi. (Zamyatin, 1970, 81 – 91). Paluu sykliseen ajatteluun asettaa utopismille olennaisen edistysuskon kyseenalaiseksi. Tämän voi nähdä ennakoivan postmodernismia ja selittää kenties osaltaan, miksi positiivisia utopioita ei ole Wellsin jälkeen juuri nähty.

Kaikista kiinnostavin temaattinen yhteys *AMU:lla* on kuitenkin aiemmin käsittelemäämme teokseen *WTSW*. Kummankin teoksia ovat kohtaukset, jossa Wells asettaa omat alter-egonsa käymään filosofista keskustelua. *WTSW:ssä* Graham keskustelelee Ostrogin, Wellsin vähemmän idealistisen puolen kanssa ja epäonnistuu perustelemaan inhimillisen näkökulmansa. *AMU:ssa* Wells istuu oman utopiaminänsä opetettavaksi. Tämä kertoo hänelle juurta jaksain, kuinka maailma makaa. Ja jos jotain jää epäselväksi, vastaus löytyy *Samurain kirjasta*.

6. Yhteenveto

Olen tässä pro-gradu tutkielmassani osoittanut, että utopismi on länsimaisen klassisen ja kristillisen ja kulttuurin tuotos. Erityisesti kristinuskolla on ollut olennainen osa utopismin synnylle. Tämän vuoksi kristillisen maailmankatsomuksen vaikutus on nähtävissä utopiakirjallisuuden traditiossa, joka olikin aluksi pääasiassa kristittyjen kirjailijoiden alaa. Myöhemmin syntyneet utopistiset yhteiskuntateoriat olivat pääasiassa voimakkaan anti-kristillisiä, mikä johti myös jännitteeseen kristinuskon ja utopismin välille.

Tämä ei tarkoittanut kuitenkaan sitä, että utopiakirjallisuus olisi voinut kokonaan irrottautua maailmankatsomuksesta, joka oli välttämätön sen synnylle. Tämän vuoksi myös myöhemmässä utopia- ja dystopiakirjallisuudessa on läsnä elementtejä, jotka on mahdollista palauttaa kristinuskosta juurtaville juurilleen. Osoittaakseni tämän olen tarkastellut H.G. Wellsin kaunokirjallisen kahta ääripäätä, dystooppista *When The Sleeper Wakes*:iä (1899) ja utopistista *A Modern Utopia* (1905).

H.G. Wells on merkittävä uranuurtaja modernin tieteis- ja utopiakirjallisuuden kentällä. Ilman häntä nykyinen kirjallisuuden kenttämme saattaisi olla hyvin toisenlainen. Wells ei ollut vain taiteilija vaan pyrki laajalla tuotannollaan edistämään yhteiskunnallisia ihanteitaan. Nämä ihanteen kokivat ajan saatossa pieniä muutoksia, mutta keskeisimmät teemat, kuten haave maailmanvaltiosta ja sitä määrittelevästi maailmanuskonnosta pysyi läsnä koko hänen tuotantonsa ajan. Wellsin tuotanto on siis läpeensä utopistinen.

Wells suhtautui uskonnollisuuteen kaksijakoisesti. Toisaalta se edusti hänen mielestään vanhentunutta ajattelua, mutta toisaalta oli taas välttämätöntä yhteiskunnan toimivuuden kannalta. Tämän vuoksi hän pyrki luomaan oman ”modernin uskontonsa”, jota esitteli erityisesti teoksessaan *God The Invisible King* (1917). Vaikka Wells suhtautui hyvin kielteisesti kristinuskoon, hänen uskontonsa lainaa paljon siltä. Hänen uskontonsa ydin on kuitenkin yksilön yhteiskunnallisten velvoitteiden täyttämässä.

Wellsin teos *When The Sleeper Wakes* kuvaa synkkää tulevaisuudenkuvaa, jossa vallitsee yhteiskunta on edistynyt teknisesti, mutta taantunut moraalisesti. Teos keskittyy kuvaamaan yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuutta, joka johtuu paljolti varallisuuden epätasaisesta jakautumisesta, ihmisten hedonismista ja mielivaltaisista hallitsijoista. Päähenkilö Graham palauttaa tämän kaiken juurisyyn siihen, että kansa ei usko enää Jumalaan ja palvoo siksi valtaa. Hänellä ei ole kuitenkaan mitään, jolla puolustaa omia demokraattisia arvojaan, koska hän on itsekin uskonnoton. Tämän vuoksi hänen on ryhdyttävä itse messiaaksi, jota kansa kaipaa. Teos päättyy ristiriitaisiin tunnelmiin.

A Modern Utopia on Wellsin tuotannon optimistisin teos ja sitä onkin luonnehdittu viimeiseksi klassiseksi utopiaksi. Siinä Wells pyrkii osoittamaan, millainen maailma voisi olla. Aivan kuten

When The Sleeper Awakes:in yhteiskunta, myös tämä on teknisesti kehittynyt, mutta myös moraalisesti hyvällä mallilla. Yhteiskunta ei ole täydellinen, mutta paljon Wellsin ajan Englantia parempi. Tämän yhteiskunnan hyvän tilan takana on puolestaan Platonin *Valtion* hallitsijaluokkaa muistuttava Samurai-järjestö, joka hallitsee koko maailmaa. Samurai on pohjimmiltaan uskonnollinen järjestö ja vaatii jäseniltään samankaltaista uskonnollisuutta kuin Wellsin teoksessa *God the Invisible King*.

Samurain uskonto käsittää käytännössä kaikki Ninian Smarin seitsemän uskonnon elementtiä. Se vaatii uskoa Jumalaan, joka tosin jää määrittelemättömäksi. Keskeinen opinkohta tälle uskonnolle on kristillisen perisyntiopin kieltäminen, joka onkin utopismin ja kristillisen maailmankuvan keskeisin kiistakapula. Kristinuskon mukaan ihminen ei voi rakentaa paratiisia omin voimin, koska on lankeemuksen tilassa. Utopismi taas edellyttää uskoa, että ihminen on hyvä – tai ainakin parannettavissa.

Toisin kuin Wells olisi ehkä toivonut, hänen tuotantonsa ei siirtänyt positiivisen utopismin soihtua eteenpäin. Pikemminkin se saattoi toimia yhdessä kahden maailmansodan ja tosielämän utopiakokeilujen kanssa juuri päinvastaisesta. Wellsin naiivi haave lähes kaikkivaltiaasta maailmanvaltiosta, jota johtaa valistunut aristokratia kääntyi tulevissa dystopiateoksissa irvikuvakseen: valvontayhteiskunnaksi, jossa yksilöllisyys on kokonaan murskattu. Siinä missä Wells tietyllä tavalla peräänkuulutti uskoa ihmiseen, hänen seuraajansa, kuten George Orwell pitivät tätä uhkana. Hän toivoi paluuta perinteiseen uskonnolliseen ajatusmaailmaan, jotta totalitarismin kauhut vältettäisiin.

Myös Wells ymmärsi totalitarismin vaarat, kuten *When The Sleeper Awakes* profeetallisesti osoittaa. Hän kuitenkin näki, että Samurai-luokan kaltainen valistunut, hyväntahtoinen ja oikeaan uskontoon nojaava aristokratia on varmin tie kohti edistystä. Tämä on sinänsä paradoksaalista, sillä Rodney Starkin mukaan usko edistykseen on itsessään kristillisen maailmankuvan tuotosta. Myöhemmät utopistit, kuten Jevgeni Zamjatin luopui edistysuskosta ja palasi eräänlaiseen sykliseen aikakäsitykseen. Tämä saattaa osaltaan selittää, miksi Wellsin jälkeen ei ole juuri esiintynyt positiivista utopiaa.

Jatkotutkimusta varten olisi syytä perehtyä siihen, missä määrin kristillisestä maailmankuvasta luopuminen selittää positiivisen utopian lähes täydellistä häviämistä.

7. Lähteet

ADENEY, WALTER 1917. "Mr. H. G. Wells's "Modern Religion"". *The Biblical World* 50 (4), 220 - 226. <https://www.jstor.org/stable/3135830>. Luetu 02.03.2020.

- BELLAMY, EDWARD 1999. *Vuonna 2000*. [*Looking Backward 2000-1887*, 1888] Käänt. Tero Valkonen. Jyväskylä: Desura
- BOOKER, M. KEITH 1994. *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*. Westport: Greenwood Publishing Group, Inc.
- CLAEYS, GREGORY 2010. "The origins of dystopia". Teoksessa *The Cambridge Companion to Utopian Literature* Toim. Gregory Clays. Cambridge: Cambridge University Press. 107 - 131.
- COUPLAND, PHILIP 2000. "H. G. Wells's 'Liberal Fascism'". *Journal of Contemporary History* 35 (4), 541 - 558. <https://www.jstor.org/stable/261059>. Luettu 29.02.2020.
- DI BERARDIONO, ANGELO 2014. "SEVEN SLEEPERS of EPHEsus" Teoksessa *Encyclopedia of ancient Christianity*. Toim. Angelo Di Berardiono. Boston, Massachusetts: Credo Reference.
<http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=e000xww&AN=706670&site=ehost-live&scope=site>. Luettu 19.11.2020
- DRAPER, MICHAEL 1981. "Wells, Plato, and The Ideal State". *The Wellsian* 4, 9 - 14.
- GLOVER, WILLIS B. 1972. "A Religious Orientations of H.G. Wells: A Case Study In Scientific Humanism". *Harvard Theological Review* 65. 117 - 135.
- ITKONEN KAILA, MARJA 1972/91. Thomas More ja hänen Utopiansa. Teoksessa. *Utopia*. [Thomas More: *De Optimo Statu Reipublicae Deque Nova Insula Utopia*, 1516]. Käänt. Marja Ikonen-Kaila. Porvoo: Werner Söderström, Osakeyhtiö. 7 - 21.
- GREGOR, JAMES. A. 2012. *Totalitarianism and Political Religion : An Intellectual History*. California: Stanford University Press.
- KUMAR, KRISHAN 1987. *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- KUMAR, KRISHAN 1991. *Utopianism*. Buckingham: Open University Press.
- LEWIS, C. S. 1940. *The Problem of Pain*. London: Geoffrey Bles, The Cetenary Press.
<https://gutenberg.ca/ebooks/lewiscs-problemofpain/lewiscs-problemofpain-00-h.html>.
Luettu 19.11.2020
- LINKORANTA, TAUNO 2001. "Kun nukkuja herää". Teoksessa *Kun nukkuja herää* [H.G. Wells: *When The Sleeper Wakes*, 1889] Käänt. Tero Valkonen. Jyväskylä: Desura. 11 - 15.
- MARTIN, REX. 1972. "The Two Cities in Augustine's Political Philosophy". *Journal of the History of Ideas* 33 (2), 195 - 216.
- MARX, KARL et al 1888. *The Communist Manifest*. Toim. Friedrich Engels.
<http://www.gutenberg.org/cache/epub/61/pg61-images.html>. Luettu 19.11.2020
- MCGRATH, ALISTER E. 2011/95. *Kristillisen uskon perusteet: Johdatus teologiaan*. [*Christian theology: An introduction*, 1991] Käänt. Satu Kantola. Helsinki: Kirjapaja.

- MORE, THOMAS 1971/91. "Thomas More tervehtii Pieter Gillesiä". Teoksessa *Utopia*. [Thomas More: *De Optimo Statu Reipublicae Deque Nova Insula Utopia, 1516*]. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Porvoo: Wener Söderström Osakeyhtiö. 169 - 174.
- ORWELL, GEORGE 1949/77. 1984. London: Penguin Books Ltd.
- Orwell, GEORGE 1968. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell II*. Toim. Sonia Orwell & Ian Angus. New York : Hartcourt Brace World.
- PARTINGTON, JOHN S. 2000. "The Death of the Static: H.G. Wells and the Kinetic Utopia". *Utopian Studies* 11 (2), 96 - 111. <http://www.jstor.com/stable/20718177>. Luettu 24.06.2020.
- PARTINGTON, JOHN. S. 2003. "H.G. Wells's Eugenic Thinking of the 1930s and 1940s". *Utopian Studies* 14 (1), 74 - 81. <http://www.jstor.com/stable/20718547>. Luettu 24.06.2020
- PARTINGTON, JOHN. S. 2008. "H. G. Wells: A Political Life". *Utopian Studies* 19 (3), 517 - 576. <http://www.jstor.com/stable/20719923>. Luettu 24.07.2020.
- PIETIKÄINEN, PETTERI 2016. "Thomas More ja 500-vuotta utopia-ajattelua". *Tieteessä tapahtuu* 4, 9 - 16.
- PINTÉR, KAROL 2017. "Civil Religion as Utopian Ideology: A Case Study of H.G. Wells". Teoksessa t. *Utopian Horizons: ideology, politics, literature*. Toim. Zsolt Czigányik. Budapest: Central European University Press. 145 - 159. http://web.a.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/detail/detail?vid=0&sid=53d00c6d-1aa8-4565-aa2a-c38c2acb9f43%40sdc-v-sessionmgr03&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=1533572&db=nl_ebk. Luettu 03.03.2020.
- SADLER, ELIZABETH 1944. "One Book's Influence Edward Bellamy's "Looking Backward"". *The New England Quarterly* 17 (4), 530 - 555. <http://www.jstor.com/stable/361806>. Luettu 27.08.2020.
- SARGENT, LYMAN. T. 1976. "Themes in Utopian Fiction in English before Wells". *Science Fiction Studies* 3 (3), 275 - 282. <https://www.jstor.org/stable/4239043>. Luettu 27.08.2020.
- SARGENT, LYMAN. T. 1994. "The Three Faces of Utopianism Revisited". *Utopian Studies* 5 (1), 1 - 37. <https://www.jstor.org/stable/20719246>. Luettu 19.11.2020.
- SARGENT, LYMAN. T. 2010. *Utopianism : a very short introduction*. Oxford University Press.
- SHADURSKI, MAXIM 2019. "Yevgeni Zamyatin and The Wellsian Utopia". Teoksessa *H.G. Wells and All Things Russian*. Toim. Galya Diment. Antehm Press. 15 - 29. <https://www.cambridge.org/core/books/h-g-wells-and-all-things-russian/F80DA448AE175B6C5FB5840EFFCC15D5>. Luettu 09.08.2020.
- SMART, NINIAN 1989/98. *Uskontojen maailma*. [The World's Religions] Suom. Livia Hekanenaho et al. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.
- SMOLKIN, VICTORIA 2018. *A sacred space is never empty : a history of Soviet atheism*. Princeton, New Jersey: Princeton University. [Press<http://web.a.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXz>](http://web.a.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXz)

E2NzkwMTlfX0FO0?sid=7efe8052-86e6-496b-862f-0f407623604b%40sessionmgr4006&vid=0&format=EB&rid=1. Luettu 12.02.2020.

STARK, RODNEY 2006. *The Victory of Reason - How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*. New York: Random House Trade-Paperbacks.
<http://search.ebscohost.com.libproxy.helsinki.fi/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=743673&site=ehost-live&scope=site>. Luettu 12.02.2020.

SAMJATIN, EUGEN 1924/2013. *Me*. [Myi] Käänt. Juhani Konkka. Jyväskylä: Ntamo.

SUTINEN, VILLE-JUHANI 2006. "Selityksiä ja taustoja". Teoksessa *Nykyaikainen utopia*. [H.G. Wells: *A Modern Utopia*] Suom. Ville-Juhani Sutinen. Tallinna: Savukeidas. 344 - 356.

TOMPERI, TUUKKA 2002. "Johdanto - Francis Bacon ja Uusi Atlantis". Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Tampere: Vastapaino. 79 - 107.

TZVETAN, TODOROV 2001. "Totalitarianism: Between Religion and Science". *Totalitarian Movements and Political Religions* 2 (1), [Käänt. Brower et al] 28 - 42.
<https://doi.org/10.1080/714005440>. Luettu 12.02.2020.

WELLS, HERBERT. G. 1899. *When The Sleeper Wakes*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz.

WELLS, HERBERT. G. 1901. *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress upon Human Life and Thought*. Floating Press.
<https://ebookcentral.proquest.com/auth/lib/helsinki-ebooks/login.action?returnURL=https%3A%2F%2Febookcentral.proquest.com%2Flib%2Fhelsinki-ebooks%2Fdetail.action%3FdocID%3D449520>. Luettu 26.08.2020.

WELLS, HERBERT. G. 1917. *God The Invisible King*. <http://www.gutenberg.org/ebooks/1046>.
Luettu 19.11.2020.

WELLS, HERBERT. G. 1928. *The Open Conspiracy : Blue Prints for a World Revolution*. London: Gollancz. <http://gutenberg.net.au/ebooks13/1303661h.html>. Luettu 16.02.2020.

WELLS, HERBERT. G. 1934a. *Experiment in Autobiography - Discoveries And Conclusions of a Very Ordinary Brain (Since 1866) - Volume I*. London: Victor Collancz Ltd and The Cresset Press Ltd.

WELLS, HERBERT. G. 1934b. *Experiment in Autobiography - Discoveries And Conclusions of a Very Ordinary Brain (SINCE 1866) - Volume II*. London: Victor Collancz Lts and Cresset Press Lts.

WELLS, HERBERT. G. 1940. *The New World Order*. London: Secker & Warburg.
<http://gutenberg.net.au/ebooks04/0400671h.html>. Luettu 22.02.2020.

WELLS, HERBERT. G. 1933. *The Shape of Things to Come*. London: Hutchinson & Co.
<http://gutenberg.net.au/ebooks03/0301391h.html>. Luettu 19.11.2020.

ZAMYATIN, JEVGENY 1970. *A Soviet Heretic: Essays by Jevgeni Zamjatin*. Chicago & Lonfon: The University of Chicago Press.